# IL CONVITO

DI

# PLATONE

*tradotto*

DA

RUGGERO BONGHI

—

Volume IX.



TORINO *ROMA* FIRENZE
FRATELLI BOCCA LIBRAI-EDITORI
1888

*Pubblicato in LIVORNO dalla Tipografia di FRANCESCO VIGO.*

---

# LETTERA

## *A UN' IGNOTA*



## Gentile Signora,



*A lei mai letto, che il Cristianesimo è venuto a coprire di tenebre il mondo? Se non l' ha letto — chè possono a lei, come io la immagino, coltissima, essere sfuggiti i libri prosuntuosi in cui si affermano simili cose, — guardi, come la triste sentenza è provata dal caso suo e mio. Io ho voluto dedicare a lei uno dei più delicati, persin sublimi scritti, che ci ha lasciati la Grecia, amore e sospiro di quegli stessi scrittori, che parlano del Cristianesimo a quel modo; ebbene io devo celare al pubblico il nome suo; giacchè le farebbe onta, se io lo scrivessi qui, ch' Ella m' avesse permesso di metterlo in testa a questa lettera. Vi si esalta l' idea dell'amore; se ne parla, come nessuno ne ha mai parlato più squisitamente; eppure nel processo stesso del ragionamento con cui si giunge tant' alto, v' ha accenni ad affetti o costumi, combattuti e vinti dal Cristianesimo per modo, che nessuna donna conserverebbe oggi riputazione di onesta, se desse licenza, che ad essa se ne parlasse o se*

*ne scrivesse. Tanto, almeno nel concetto, s'è purificato il sentimento morale delle società civili, dacchè il Cristianesimo è andato illuminandole, e si son poi coi fatti, quanto la natura umana concede, purificate le società stesse.*

*In questo Convito descritto da Platone, ciascun dei commensali s'obbliga a parlare di amore alla sua volta. Tutta quanta la società greca vi si rispecchia. Ebbene, gentile Signora, la consideri: è società senza donne; al banchetto non ne assiste nessuna; o piuttosto, ve n'appare una, una danzatrice, perchè, pagata, diverta i convitati* (1). *Ma questi, filosofi, medici, poeti, si credono gente di troppo valore per divertirsi dei salti di quella e trarne diletto; e le dicono che vada via, o, se le piace, dalle donne che stanno segregate in altra parte della casa* (2), *come da persone che queste sono, d'inferiore natura, cui dà spasso ciò che a persone di natura superiore darebbe noia. E poi, badi bene, qui son tutti discorsi di amore; ma a donna, che ami o sia amata, nei più dei discorsi non si accenna neanche o appena. In uno n'è fatta, sì, menzione, ma come di un istrumento di generazione, istrumento, per giunta, casuale, giacchè altri modi di propagare la specie si sarebbero potuti dare; anzi in questo stesso è descritta, con mirabile arte, una relazione di amore così ardente che la maggiore non si possa immaginare; ma non è amore di donna* (3). *Anzi le parrà più mirabile questo, ch'essendo pur supposto da Socrate che il discorso ch'egli ripete agli altri, sia stato tenuto a lui da una donna sapientissima, questa vuole, sì, riservato alla donna l'amore sensuale dell'uomo, e gli dà un alto fine sociale, ma anch'essa, dove assegna all'amore altri intenti e più lontane e alte*

*mete, e lo sublima a ideale unione di spiriti, non è all'amor della donna che dà merito e valore di tanta salita. Anzi, l'amore non s'eleva se non a patto che si distacchi e si separi dalla donna: si figuri, se questa sarebbe mai stata creduta capace d'un amore che educhi e sublimi.*

*Noi oggi non intendiamo neanche, come negli animi umani la donna si sia potuta a un tratto ecclissare così; e ciò succedere in una società, così elegante e civile, com'è dipinta qui stesso quella della più colta città di Grecia. Eppure, veda, se il mio pensiero è giusto. È ardito; e non facile a persuadernela. Pure, abbia un po' di pazienza, e consenta per poco a credere, che possa non essere stato tutto male in questa abbiezione passeggiera, in cui la donna è stata tenuta. Le chiedo, in verità, troppo; ma ascolti. Certo fu grande corruttela quella, per cui l'uomo amò sensualmente l'uomo. D'un fatto così snaturato, e pure nell'antichità così generale, le ragioni devono essere state molte, e Cicerone non ne dice se non una sola e particolare alla Grecia, quando ricorda gli esercizi a corpo nudo dei ginnasi* (4). *La prima parola che sfolgorò un amore siffatto, fu di Paolo di Tarso* (5)*; e fu, come soleva, di fuoco. Ma prima di lui quella unione intima di due creature, sicchè vogliano diventare e diventino una sola, che in questo Convito è dipinta con così vivi colori tra uomo e uomo, Cristo aveva detto che non potesse, non dovesse farsi che tra uomo e donna, e tra loro, durare eterna* (6).

*Io non so come dire quello che voglio pur dire, e che la pregavo di aver pazienza di sentire. Vediamo un po': l'amore è ciò che v'ha di più basso e di più alto al mondo, di più grosso e di*

*più fino, di più sensuale insieme e di più ideale. Che è l'amore in tutto e per tutto sensuale? È un amore che nessuna idea penetra da nessuna parte e che si chiude tutto nel breve godimento attuale. Più è civile l'uomo e più sente che questo amore egli deve inalzarlo ai suoi stessi occhi. Non è il Cristianesimo che gliene ha data la verecondia, è il sentimento stesso dell'umanità e razionalità sua. Il rossore, ch'egli ha e mostra d'un amore sentito e provato come il bruto sente e prova, è uno dei contrassegni dell'alta natura di lui.*

*Ma che altro, dunque, vuole nell'amore l'uomo; a che e come nell'amore gli par d'essere lui? A questo di certo: che l'amore gli si purifichi, gli s'inalzi, gli si sublimi, gli s'idealizzi, e, pur movendo da terra, salga in cielo.*

*Come ciò possa aver luogo e cosa voglia dire, ne discorreremo, se le piace, poi. Intanto mi conceda, gentil Signora, che mi fermi per ora qui, e mi risponda. Non le pare che quella corruttela che dicevo dianzi, per la repugnanza stessa che eccitava nelle menti più elette e colte, dovess'essere più efficace sprone a trasformare e purificare il concetto dell'amore, che non sarebbe stata la relazione razionale e legittima tra uomo e donna, che ha evidente, necessario, immediato il termine e il fine?*

*Ecco, gliel'ho detta la cosa! Ma ora occorre la prova. Senta una moderna teorica d'amore d'un filosofo che nessuno intende dove fa filosofia, e tutti intendono e se ne dilettano, quando vaga per altre regioni. Ogni amore, dic'egli, si radica solo nell'istinto della generazione; anzi non è che l'istinto di generazione determinato più da vicino, specificato propriamente e, nel più forte senso, in-*

dividuato. Sono molti i concetti attraenti e spiritosi che il filosofo tesse su quest' ordito. Ora, se altro amore non ci fosse che questo, se fuori di quest' amore sensuale, l' uomo non avesse concepito e provato quello irrazionale e illegittimo per l' altro uomo, si sarebbe stati così facilmente spinti a ritrovare, a pensare un altro amore oltre il sensuale, a fornire quel cammino che alla nobiltà ed alla proprietà della natura umana dicevo necessario dianzi? Io credo ch' Ella stessa direbbe di no. Adunque, è stata, sì, brutta cosa quella corruttela, comunque sia nata; ma n' ha aiutato una bella. La sopraffina teorica d' amore, ch' Ella leggerà qui, e in cui quel sentimento si sveste via via di ogni sensualità, o non sarebbe stata lavorata dalle menti speculative o lavorata molto più tardi, se l' uomo, come avrebbe pur dovuto, non avesse amato altra creatura mai che la donna. Di fatti, se anche non è vero, che, come dice quel filosofo citato pur ora, non si dia amore se non dove sia possibilità e voglia di generazione, l' amore, a ogni modo, tra l' uomo e la donna genera di certo o ha proprietà di farlo. Ora, crede Ella che questo amore il quale ha l' effetto suo patente e legittimo, avrebbe come l' altro tra l' uomo e l' uomo mosso gli spiriti più gentili a concepire gradi e qualità d' amore superiori a quello il cui effetto è generare? Via, me l' accordi; chè, se questa mia congettura fosse tale da esserne la donna menomata nel valor suo sociale e morale, non m' uscirebbe dalla penna.

Quale sia la teorica d' amore esposta in questo libro e venuta fuori, per opposizione, da quella corruttela, io non glielo devo ripetere. Diotima gliela dirà per bocca di Socrate. A lei non bisognano schiarimenti, ma se ne volesse, ne tro-

*verebbe nel proemio assai più di quanti ne può desiderare. Io le vorrei qui dire invece un' altra cosa. Ma Dio buono, quanto tempo occorrerebbe a dirgliela tutta. Mi devo contentare di accennargliela. Il libro di Platone che le mando, io non le saprei per l'appunto dire quando sia stato citato nella letteratura antica per l'ultima volta. Ma credo non oltre il sesto secolo dopo Cristo* (7). *Nella letteratura latina dev'essersene spenta l'eco anche prima; e nell'araba, io induco che fosse nominato poco o punto da ciò che durante il Medio Evo nessun dottore scolastico sa che un dialogo di Platone intorno all'amore sia esistito* (8). *Pure questa dottrina di Platone che consiste insomma nel porre per oggetto all'amore la bellezza, e nel graduare via via amore e bellezza secondo l'una e l'altra vanno via via diventando più spirituali e più immutabili, si vanno, a dirla altrimenti, trasumanando ed indiando, penetra nella teologia mistica del Cristianesimo greca e latina dal quinto secolo in poi* (9); *e senza sapere, senza volere, genera nel duodecimo secolo, un po' prima, un po' dopo, una poesia in cui la bellezza in ogni suo grado è diventata donna, non è guardata o esaltata se non nella donna viva e vera o in una immagine di donna, e persino in cielo ha sorriso, grazia, cuore, senso di donna; e l'amore non ha in ciascheduno di questi gradi se non la donna o l'immagine femminile per mira. Sente Ella tutta questa trasformazione? Come mi piacerebbe andargliela additando passo a passo e distinguerle, sto per dire, le gocce varie di sentimento e di pensiero che l'hanno fatta!*

*Che strana cosa! La teorica d'amore ond'è empita la letteratura dei secoli XII e XIII, è tutta-*

*quanta platonica, tutte, sto per dire, platoniche le considerazioni che intorno all'amore son fatte, e gli effetti morali che gli si attribuiscono sull'animo umano, son già tutti quanti accennati in Platone; eppure Platone è ignorato. Quei poeti che filosofano sull'amore muovono da una definizione di Aristotele* (10) *e hanno sull'amore due libri soli: l'uno l'*Arte d'amare *d'Ovidio, l'altro la* Cantica *di Salomone* (11). *Due libri dei quali uno è il più leggero, l'altro è il più profondo che parli di amore, ma che parlan tutt'e due di amore sensuale; e nè l'uno nè l'altro naturalmente adatti a schiudere quella fioritura di pensieri, che si leggono nei trovatori o nei lor seguaci, o che s'affinarono nelle corti di amore, checchè queste fossero.*

*L'azione del Cristianesimo e della dottrina platonica, fusa dentro di esso, trasse per vie lunghe e segrete, dalla mente di quei poeti una dottrina tutta diversa dai libri che avevan davanti e tutta propria del libro che non conoscevano. Sarebbe studio squisito e finissimo andar rintracciando codesto Platonismo preplatonico, o piuttosto, per parlare con più esattezza e senza pericolo di essere frantesi, anteriore al ritrovamento del* Convito *e del* Fedro, *e alla cognizione restaurata della filosofia platonica. E poi vedere, come la dottrina dell'amore ritrovata in quei due scritti, e soprattutto in questo che le dirigo, penetrasse nella letteratura nostra, che fu, credo, la prima volta cogli* Asolani *del Bembo* (12) *e col* Cortigiano *del Castiglione* (13), *dopochè il* Convito *era stato dal Ficino imitato addirittura sì come forma di componimento e sì nel contenuto stesso* (14). *Dove bisognerebbe ricercare per qual modo e in qual misura questi filosofi e letterati del Risorgimento*

*obliterassero quanto nel* Convito *trovavano di difforme dal sentimento morale proprio e della società in cui vivevano, e se nulla introducessero di nuovo, e che mai il nuovo fosse.*

*Ma, ahimè, soltanto il pensiero che sarebbe stato bene accennarle qui, per sommi capi, tutta la storia della dottrina di amore che Ella leggerà, spero, nel dialogo che le mando, m'è stato cagione di molto maggior indugio a pubblicarlo, che non avrei voluto; pensi, che indugio cagionerebbe il recare quel pensiero a effetto. Vi bisogna uomo sciolto da altre cure, e in grado d'attendere a queste così gentili. Uno, come me distratto da tanti studi, che tutti l'attraggono, e costretto ad avvolgersi tra le asprezze rozze della vita pubblica, non può narrare la storia del concetto di amore con quella delicatezza e particolarità che il soggetto vorrebbe. Preghi Ella, che può, qualche giovine e leggiadro e colto ingegno che gliela narri.*

*Invece, nei pochi momenti che ancora potrò stare con lei, io piglierò brevemente a combattere il disdegno d'alcuni contro lo studio appunto che mi sarei voluto proporre ed abbandono ad altri. « O che serve, » dicono. « Son tutte ciance. Questa dottrina platonica dell'amore s'è potuta rinnovare, per ispontaneità di fantasia o di speculazione, dopo quindici secoli; ma non è stata men vana la prima volta, che la seconda. Gli uomini conoscono un solo amore, e uno solo ne esiste: e questo nessuno ignora che cosa sia; e come abbia radice nella natura animale e sensuale dell'uomo, e che effetto, passeggiero o durevole, si proponga. L'effetto durevole, che il piacere lo seduce a produrre, trascende lui stesso. L'amore è l'istrumento della*

*continuità della specie. L'istinto che porta a continuarla, è tutta la ragion sua ».*

*Ora, io credo che costoro, i quali qui, come in tanti altri punti, gioiscono di potere abbassar tanto l'umana natura che niente le resti di proprio e non comune colla rimanente natura animale, sbaglino assai. O potrebbe darsi, che di un soggetto così antico, così universale come l'amore, chi ne ha scritto per il primo, — questi appunto che io le presento — ne abbia scritto meglio? Io dubito di sì; giudicherà Lei. A ogni modo badi, che di quello ch'è stato detto amor platonico — non so da chi, ma credo in Francia, prima qui non v'ha traccia. L'amore non è stato mai creduto da Platone che dovesse o potesse rimaner platonico colle donne, ed egli muove nelle considerazioni sue, da un amore tra uomini, che riprova sì, ma, ahimè, senza sdegno, ed era tutt'altro che platonico. L'amore in lui si va idealizzando, ma perchè muta oggetto; e lasciati a terra i bei corpi in cui si genera, e quelli in cui non si genera, va ricercando e trovando nelle sfere varie del bene, del vero e del bello oggetti diversi e via via più elevati e puri in cui appuntarsi e quetare.*

*Ora, che la scala per cui l'uomo sale da' bei corpi all'assoluto vero e bene e bello, non sia quella che Platone addita, può essere; quantunque molti dietro di lui, e venuti da ogni regione di credenza o di pensiero, abbiano creduto che la scala sia quella o poco dissimile. Certo è che l'uomo questi altri oggetti di amore gli ha: e dice e sente di averli, e quando gli ama, prova verso di essi un cotal distendimento, se mi è lecito dir così, dell'animo, come di fiammella che s'inclina, cagionato da un desiderio pieno di commozione e*

*tutto spontaneo, di appropriarseli e di nutrirsene o farvi consistere la propria vita intellettuale e morale. Questo distendimento e il desiderio insieme che lo cagiona, noi chiamiamo appunto* amore, *sì quando ha per motivo la donna, che si vede e tocca, e sì ancora, quando noi ci scostiamo da essa, e le surroghiamo oggetti diversi, o persino trasmutiamo essa stessa, e quelle carni e ossa, in cui prima ponevamo l'essenza dell'oggetto amato, convertiamo in immagini, che non si vedono o toccano, ma vivono nella nostra fantasia o nel nostro pensiero; e noi allora diciamo diventato celeste l'amore, puro, ideale, perchè ci pare ch' esso abbia perso i tratti di prima, e n' abbia preso di somiglianti a quelli degli altri oggetti ideali, che ci brillano nella mente e ci si agitano in cuore, e ci traggono a ogni alto operare.*

*Chi, gentil Signora, non abbraccia in tutta questa universalità sua il fenomeno così sostanziale dell' amore, non può pretendere d' averne spiegato le origini, il modo, il processo. Oggi vivono molti filosofi, i quali, affinchè il problema umano gli impacci meno, dimezzano l' uomo o piuttosto lo mozzano da più lati. Dicono ciò* positivo; *parola, che, come tante altre, bisogna intendere a rovescio per trovarla propria. A me non piace bisticciarmi con costoro, che pure abbondano d' ingegno e di coltura e di baldanza; e per soprappiù son giovani, e vogliono anche parere di essere più giovani che non sono. Mi contenterò di dirle come la penso io, e lascerò che mi chiamino vecchio; pur troppo, diranno vero; ma che me lo dicano essi, non importa nulla; basta, che non me lo dica lei; poichè Ella sa veder l' anima attraverso le membra stanche, ed io ho bianchi soli i capelli. Adunque, senta come la penso io.*

*Che c'è egli di comune in tutti codesti amori, dei quali nessuno si può o si deve negare, giacchè tutti insieme integrano l'umana natura?*

*Or bene, guardi, se v'è, gentil Signora, di comune questo: che dove, e semprechè la natura umana s'individua, ogni volta, a dirla più pianamente, che un individuo umano esiste, egli sente in tutte le relazioni sue, rispetto a tutto ciò che gli commove il core o gli cade nella mente, una limitazione, ond'è circoscritto, e che gli preme di vincere.* L'io, *checchè si dica, non è contento nè punto nè poco di sè; e più s'intende, meno è contento.* Vae soli, *è il motto che più ripete a se stesso, appena è in grado di ripeter qualcosa. Il compimento dell'*io *è fuori di lui. Qui, in questa necessità d'estrinsecarsi, di ricercare quello che lo compia, l'accompagni, è il motivo d'ogni sua azione, di ogni sua cresciuta. Persino, se ritorna in se stesso e vi si rinchiude, vi ritorna e vi si rinchiude arricchito di tutta quanta la preda, che ha fatto vagando e cercando intorno a sè. L'ego-*ismo *è un sentimento riflesso, in cui l'uomo non è con se solo, ma con quanto del mondo può riferire a sè, rinvoltato entro il proprio bozzolo.*

*Questo* qualcos'altro, *che alla persona individua bisogna per sentirsi vivere, per usare, sfruttare la vita, è donna, uomo, scienza, arte, fede, checchè Le piaccia. Ha sempre rispetto all'uomo ragione d'oggetto, in cui egli, come soggetto, s'acqueta o spera d'acquetarsi. Ebbene, la ricerca, spontanea o riflessa, di questo oggetto è* amore; *e amore, quindi, ha tante e così svariate forme, atteggiamenti, nomi, quanti ne può avere l'oggetto che lo muove. Esso ha radice nella natura sensitiva dell'uomo: ma poichè con quella s'intreccia l'intellet-*

*tiva, invade anche questa. Tutto l'uomo ama; secondo l'oggetto che ama, ama prevalentemente con diversa parte di sè. Più ricca natura ha ciascuno, cioè più varie ed efficaci attitudini, e a più diversi oggetti è in grado di dirigere l'amor suo. Chi più ama, più vale; è nella capacità di amare la radice di ogni valore. E più ciascuno è tratto dalla natura sua a investire di passione l'oggetto del cuore o della mente, cioè a fortemente sentirlo e lasciarsene muovere, e più è ardente nell'amore. L'amore, insomma, è quello che v'ha di più generale nella umana natura, che più l'abbraccia, la penetra da ogni parte, e insieme è quello, che ciascuna natura umana ha di più proprio a sè, di più intimo e incomunicabile, nel suo particolar modo, ad altre, quello che ciascuna natura umana più colorisce di sè stessa. Niente si fa senza esso; nessuna delle cose, che si fanno per sua spinta è fatta dall'uno, come la farebbe l'altro.*

*O che gliene pare? Una signora a cui chiedevo: — Che cosa, al parer suo, fosse amore? — mi rispose, che s'era troppo occupati nella cosa stessa, perchè resti tempo a ricercare che cosa sia. Amore è, di fatti, molto misterioso nell'origine sua. Il Pascal, tanto acuto uomo, che si può dubitare, se altri lo superi, dice di amore, ch'esso sia non si sa che, e venga di non si sa dove; eppur metta sossopra ogni cosa. Ora, se amore è quello, gentile ignota, che le ho detto, s'intende che deva pur essere circondata la sua essenza e avviluppato il suo cammino da così fitta tenebra, come pur sono. Giacchè Ella ha visto, che nasce nel più imo fondo della umana natura, lì dove questa sente il suo limite, e fa lo sforzo di superarlo: e come nasce, muore, e va vagando per l'universo in cerca di*

*attrattive sempre nuove. Ogni ostacolo irrita l'animo amoroso, e lo eccita a estrinsecare in sè nuova forza per vincerlo. Di dove viene che l'amore sia così potente stimolo d'ogni attività umana e gli se ne ascriva o si possa ascrivergliene ogni maggiore effetto: e si confonda con quell'impeto, che trae lo spirito fuori di sè. Onde è ragione che dal segreto recesso in cui l'amore si annida, agiti tutto, e diventi il più proprio nome di Dio stesso, in quanto crea, ed è inteso e concepito come universal causa di quanto è dentro dell'uomo o fuori nella natura.*

*Ma facciamo un'altra considerazione, se le piace, Signora gentile; e rapidamente come soglio: giacchè niente mi piace meno che indugiarmi troppo sopra una idea e cincischiarla. La considerazione è questa. L'amore, ch'è così intimo a ciascun uomo e prende forma così singolare in ciascuno, parrebbe dovesse essere quello che più distingue e separa, e invece, per l'essenza sua, è quello che più accomuna le singole esistenze, sicchè s'intreccino insieme, e formino, via via che la catena moltiplica gli anelli, una esistenza sola. Ora, questa virtù d'accomunare l'amore l'acquista e l'accresce via via, che l'oggetto suo si spoglia del sensuale e del corporeo. L'uomo non ama senza gelosia la persona viva e vera di una donna; ma ne ama senza gelosia l'anima o l'idea. Quella le ripugna che altri l'amino; questa vorrebbe che tutti l'amassero. Sicchè più alto si eleva, e più allarga l'oggetto suo. Quando s'appunta in Dio, ama l'umanità tuttaquanta, anzi tuttaquanta la creazione. In questa sublimazione, l'amore ne è il vincolo e ne riempie lo spazio, ne lega i confini; e gli amori tutti, giunti colle ali aperte e ferme, per usare la*

*parola di Dante, in cima in cima, diventano un amor solo. L'uomo ama in Dio tutti e tutto; tutti e tutto amano in Dio lui. Una carità sola, ardente, perfetta, abbraccia il mondiale e l'oltremondiale a un tempo.*

*Così anche io, gentile ignota, vado speculando sull'amore, e forse mi perdo. Forse dico anche io parole che non hanno senso, come uno pare agli altri e talora a sè stesso di dirne, quando la foga del pensiero gliene trae dalla bocca o dalla penna di quelle che più, sì, paiono esprimere, ma pur son dettate piuttosto da un cotal impeto d'ispirazione intellettuale, che sorrette da un'analisi ragionata. Ma voi, donne, siete soprattutto fatte per intenderle, tali parole; giacchè s'apprendono con quella stessa facoltà di mente onde muovono, e questa facoltà in voi è grande, e di solito più grande che nell'uomo. Voi amate intendendo e intendete amando. L'amore è in voi, assai più che nell'uomo, la radice d'ogni eccellenza vostra. Meglio e più che nell'uomo, se non vi corrompete, l'amore investe tutta quanta la vostra indole; e, persino, mentr'è tuttora sensuale, si colora d'idee e si santifica d'affetto; giacchè un godimento accompagnato dal pensiero del germe che depone nelle vostre viscere, e del frutto, che ne verrà fuori e voi circonderete delle più devote cure vostre perchè cresca e maturi, non è godimento soltanto, tutto passeggiero, attuale, sensuale, e senza luce d'idea. Il piacere in voi prenuncia un dolore; il dolore segue il piacere. Così l'amore si stacca nella vostra mente e fantasia dall'uno e dall'altro, e si dissensa, se la parola m'è lecita, e trasumana.*

*Ma io torno a vagare da capo! O come mi va a genio speculare così, cogliendo a mano a mano i veri che trovo per via. Costretto nel rimanente de' miei studi a tanta rigidità e regola e folla di lavoro, mi par d'acquistare ali e diritto di spaziare per i cieli, quando m'è lecito abbandonarmi all'onda del mio pensiero e navigare a seconda. Questo piacere, gentil Signora, ho voluto provare conversando brevi minuti con lei. Iddio voglia che a Lei non sien parsi lunghi. Se così le son parsi, non me lo dica, e mi voglia bene; chè ancora l'amor di una donna, e bella e buona, com'Ella è, è certo il maggior conforto che s'abbia quaggiù — conforto tanto più efficace e sospirato, quanto più faticosa la vita a cui soccorre.*

*Mi creda*

*Arcore di Brianza,* 31 *ottobre* 1887.

*Tutto suo*
R. BONGHI.

# PROEMIO

# AL CONVITO DI PLATONE



# CAP. I

## Il Convito di Senofonte

Senofonte dice chiaro quale oggetto egli si proponesse nel descrivere e narrare il banchetto dato da Callia ad Autolico, ch'ebbe a commensali Socrate e parecchi dei suoi discepoli. Per lui è un continuare i Memorabili e l'Economico. Come nei quattro libri di quelli e nell'unico libro di questo ha dipinto la persona di Socrate nel suo aspetto serio, e, riproducendo le conversazioni abituali di lui, n'ha esposta la condotta e manifestato i pensieri su alcuni punti speculativi o pratici di maggiore o minor gravità, così nel Convito ha inteso mostrare, come si comportasse in una gaia compagnia, e stesse allo scherzo, e se ne giovasse per esercitare sugli animi degli altri l'azione che gli era propria (1). Sicchè il Convito è uno scritto dello stesso genere di quelli a cui fa seguito; raccoglie, come questi, conversazioni; e si distingue dagli altri soltanto perchè le conversazioni, riferite in esso,

son parse all'autore avere tutte insieme un carattere diverso da quello delle conversazioni riferite negli altri (2).

E giova certo al fine, che Senofonte s'è proposto in tutti questi suoi scritti propriamente Socratici. Nel Convito, di fatti, si mostrano alcuni tratti dell'indole di Socrate, che negli altri non appaiono o non così spiccati. La mira sua di prendere da tutto occasione a rilevare il lato morale e ideale della vita del suo maestro, non la perde d'occhio, neanche tra lo strepito dei bicchieri e il chiasso dei convitati e le attrattive delle belle persone; ce lo mostra pieno di gentilezza, di urbanità, di eleganza, di uso, sto per dire, di mondo; neanche la minima ombra di pedanteria. Socrate gode di quello di cui tutti godono; anzi vuole, che tutti paiano goderne, perchè non si guasti l'allegria comune; Ermogene, che, col tacere ha aria in un momento di non parteciparvi, è dolcemente rimproverato da lui; ha il vino cattivo, gli dice, e ciò non sta bene (3).

Quando Callia, incontrato Socrate per via, lo invita a venire a desinare da lui insieme con quelli con cui era, egli lo motteggia, sì, leggermente, ma come fanno le persone per bene (4); e da prima, ricusa l'invito, ma poi, accorgendosi che a quello ne rincresceva, accetta (5); e quando seduti a tavola, la bellezza di Autolico attrae tutti per modo che paiono incantati, non ne è affascinato meno degli altri (6). Lo spettacolo della flautista e della danzatrice e del bel garzone, che sona di cetera e balla, gli

va tanto a genio che prorompe in un applauso a Callia (7); ma quando questi propone, che, perchè tutti sentano un buono odore, si portino unguenti profumati e ciascuno se ne unga, Socrate ne lo distoglie, perchè altri odori, a parer suo, si convengono alle donne, altri agli uomini, e quei profumi neanche le donne gli amano negli uomini (8). Se una interrogazione di Licone gli dà luogo a un'osservazione seria, non v'insiste (9); anzi, non vuole, che il padre ne tragga un ammonimento per il figliuolo, come se questi ne avesse bisogno (10). La quistione rilevante, di cui quella osservazione stessa presenta il destro, come troppo grave per un banchetto, è scartata da lui; ma pure, trovando occasione nei giochi stessi della danzatrice di raccogliere qualche indizio del modo in cui va sciolta, non lo trascura (11); e si cava argutamente dall'obbiezione, che gli è fatta da Antistene, perchè mai, se alle donne si può insegnare con profitto, egli non insegni a Santippe di essere meno uggiosa (12). Nè hanno meno grazia le considerazioni sulla utilità di una cotal danza mimica, come quella che usa oggi sulle scene; o meno brio la dichiarazione di voler imparare a danzare, e le ragioni che assegna di questo suo desiderio (13). Se consiglia di bere a sorsi, anzichè tracannare il vino, lo fa con un paragone appropriato, squisito, senza prosunzione di pedagogo (14); e neanche ne dà sentore la proposta di non contentarsi del passatempo di guardare gli altri, ma di trarre diletto da sè stessi conversando (15).

L'oggetto di una conversazione gli è offerto naturalmente dalla promessa, che Callia ha fatto sin da principio per allettarlo ad accettare l'invito, cioè che avrebbe manifestato qualcuno dei bei pensieri, imparato a scuola dai sofisti; e poichè Callia mette per patto, che com' egli avrebbe detto ciò di cui si teneva, così dovessero fare gli altri, ne vien fuori quel giro di soggetti di discorso succintamente espressi, e poi quel giro di discorsi brevi per esporli, che occupano la maggior parte del Convito (16). E Socrate interloquisce talora, anche quando non gli tocca, ma sia per ravviare la conversazione ogni volta che incaglia, sia per levarle ogni asprezza (17) o condirla di brio (18); e quando è poi la sua volta, si devono pur fare le grandi risa a sentirgli dire, che quello di cui si gloria lui, è saper fare il ruffiano (19). E che allegrezza così mettesse nella compagnia, si vede al modo, in cui gli rispondono tutti in coro, quando comincia a spiegare in che cosa il suo ruffianesimo consista; come riesce, certo, improvviso, che, dopo averlo spiegato, egli a un tratto ne ascrive l'arte non a sè, ma ad Antistene. E questi prima se ne offende, ma poi, chiarito sul senso in cui gli si attribuisce, n' è lieto e se ne tiene (20). Abbonda di vero *humour*, e segna, in questo rispetto, l'estremo punto del dialogo, quanto a felicità e sentimento di arte, la gara di bellezza tra Critobulo, uno dei più bei giovani, e Socrate, uno dei più brutti uomini (21); sicchè Critobulo, quando l'altro fa finta di maravigliarsi, ch' e' si creda più bello di lui, esce a dire, che se non

fosse più bello, non vi sarebbe Sileno al mondo, di cui non si dovesse riputare più brutto (22). E il tratto ultimo è il più spiritoso; Critobulo, che Socrate ha vinto colle ragioni, vince la gara col voto segreto dei due giudici proposti da Socrate stesso, la danzatrice, e il garzone: ma Socrate non perciò vi s'acqueta; accusa, — per celia, s'intende — i due giudici di corruttela; Critobulo deve aver dato loro denaro di soppiatto (23); non avrebbero potuto altrimenti giudicare più bello lui. Se, però, in questa scena della gara di bellezza Socrate fa prova di tanto brio e facilità d'indole, mostra la sua molta equità e calma nel modo in cui ribatte i motteggi del Siracusano, annoiato di vedere il pubblico più attento a lui, che a sè; anzi, vieta ad Antistene, come cosa che non s'addice, di appiccargli o fargli appiccare epiteti di qualunque sorte (24); laddove più in là si giova di quello, che il Siracusano gli ha affibbiato, per mostrargli, che anche sugli spettacoli, che siano da preferire, egli ha un suo pensiero; quei giochi pericolosi, quelli atteggiamenti contorti e forzati non gli piacciono; meglio riprodurre cogli atteggiamenti delle persone vive i bei dipinti (25). Soltanto, mentre tutti aspettano che il Siracusano s'allestisca e intanto non fanno nulla, entra in un discorso serio e gradevole insieme; ma, oltrechè n'ha motivo dalla relazione, in cui sta il padron di casa con uno dei convitati, il discorso ha per oggetto l'Amore, un Dio a cui tutti i presenti sono devoti, persino Antistene, che, interrogato, dichiara d'amare lui. E, quando (26)

infine il Siracusano ritorna e fa rappresentare la scena d'amore, preparata conforme ai suggerimenti di Socrate, tra Arianna e Dioniso (27). Socrate, checchè ne pensi, sta a guardare, come gli altri; ma, quando è finita, non ne è, come gli altri, eccitato a nessun diletto sensuale, bensì va con Callia a raggiungere Licone e Autolico, che già prima se n'erano andati via (28) a passeggiare (29).

Adunque, a Senofonte riesce quello che rispetto a Socrate s'era proposto; ritrarre un particolare aspetto di lui. Non credo, di fatti, che questo esca da altro suo scritto così intero e schietto. Ma, s'intende, qui non è tutto. Se l'attrattiva della persona sta in questo complesso di modi, il valore bisogna ricercarlo nell'indirizzo morale dello spirito. Ora, quei modi non servono qui in realtà se non a rendere più agevole a tale indirizzo dello spirito di mostrarsi e di operare.

Il fatto unico, si può dire, su cui gira tutto il Convito, è la relazione di amore che passa tra Callia (30) e Autolico (31): Callia, l'amante, un ricco, un nobile uomo, di rara bellezza, alto e maestoso della persona, Autolico l'amato, un giovanetto di singolare avvenenza, che colla vittoria riportata pur allora nei giochi celebrati nelle Panatenee, alla lotta insieme e al pugilato, aveva mostrato di che indole e fierezza e forza egli fosse. Ora, di che natura era questa relazione? Spirituale o sensuale? Non basta a farla ritenere sensuale quel rapimento, che produce in Callia la bellezza di Autolico (32);

di certo, umano, ma soprattutto greco. Quel tacere, come tutti fanno, quasi soggiogati da un Dio, che lor soprasta, è un intenso effetto della visione della bellezza sugli animi. Lo nota Saffo in sè davanti all'amato suo (33); e non credo che si possa dire, che non si darebbe, se, come in Saffo, quella visione del bello non si accompagnasse con una commozione di sensi, speranzosi di altro. A ogni modo Autolico è rappresentato in tutto lo scritto come giovine virtuoso e di sentimenti alti ed onesti (34); e in tutto lo scritto anche la relazione sensuale tra un amante ed un amato è rappresentata come vituperevole per questo. Autolico viene al desinare in compagnia del padre (35); va via col padre prima del quadro vivente delle nozze di Arianna e Dioniso (36), perchè il suo pudor giovenile non ne resti offeso; ed è notato, che la presenza del padre alle sue conversazioni con Callia è buona guarentigia dell'onestà e del buon fine di esse (37). Certo, Callia non è uomo da non far sospettare di lui; menò vita scioperatissima (38), e può stare, che Socrate gli attribuisca oneste intenzioni, ed esprima un concetto favorevole dell'indole sua, fondandosi specialmente in quella dell'amante che ha scelto (39), non perchè pensi davvero così, ma perchè, come Ermogene avverte (40), vuole indurre Callia a comportarsi come si deve. A ogni modo, questo è certo, che la relazione tra Callia e Autolico è sul principiare; e questi, che cammina tuttora accompagnato dal padre e mostra per il padre un affetto

tenero di fanciullo (41), è rappresentato come giovanissimo e puro.

Ciò che preme soprattutto a Socrate durante tutto il Convito, è di mantenerlo tale; è di persuadere Callia a volerlo tale. Il padre richiama l'attenzione del figliuolo sui consigli di Socrate, quando questi dice, che ciò che soprattutto occorre, è odorare di onestà (42); e ve la richiama anche dove Socrate mostra che pericoli corra un giovinetto, una volta che si sia lasciato dare un bacio, o quanti piuttosto ne corra quello che gliel'osi dare (43). Certo, v'hanno qua e là parole crude, dette da altri o persino da Socrate (44), che sarebbero state utilmente risparmiate all'orecchio giovenile; però, si badi che tutto ciò, che pare a noi soverchio e disdicevole in questo rispetto, poteva non parer tale a quei tempi. Noi non oseremmo fare nè sentir tutto il discorso di Socrate, nel penultimo capitolo del Convito; pure n'è santissima l'intenzione; vi si vuol mostrare quanto sia lodevole l'amore spirituale e meriti invece biasimo il sensuale (45); però, a noi oggi pare, che del sensuale non si possa neanche parlare o non certo a quel modo; tanto il sentimento morale si è andato in questo rispetto elevando e purificando, ed è insieme cresciuto in schifiltà e ritrosia.

Ma quello che mi pare meno avvertito, è l'intenzione che si vede in Socrate stesso, durante tutto il Convito, di sviare dall'uomo l'amore sensuale dell'uomo, e di rivolgerlo alla donna. Non so che in altro scritto di quei tempi si discorra della donna meglio e con più favore che

in questo. Si dà lode alle donne di amare non la effeminatezza, ma la virtù nei lor mariti (46); si coglie ogni occasione di rilevare in esse l'attitudine a imparare (47), ad acquistare il coraggio (48); anzi, a dirittura si dice, che, quanto a disposizione naturale, non valgono meno degli uomini. Si distingue l'effetto dell'amore sensuale verso il fanciullo da quello verso la donna; sicchè in questa può nascere da affetto reciproco, in quello non da altro che da violenza o da un'arte malvagia di persuasione (49); e la scena d'amore alla fine è tra uomo e donna, e gli spettatori ne son detti eccitati a correre dalle lor donne, e chi non ha moglie, giura di prenderla (50).

Chi abbraccia e considera insieme tutti questi tratti, non può dubitare, che il principale oggetto del Convito, dopo la rappresentazione stessa della persona di Socrate, è mostrare quale fosse il parer suo circa una relazione d'amore così inveterata in Grecia, com'era questa dell'amore tra uomo e uomo, e l'azione esercitata da lui per purificarlo. Il rilievo, ch'è dato all'amore per la donna, indica, mi pare, che Socrate vede in questo un mezzo di distornare da quello; e per riuscirvi, vuole elevare le attitudini morali e intellettuali della donna, sicchè l'amore per essa non resti meramente sensuale, e mostra fiducia e dà prove che si può.

Ma questo non è l'oggetto dello scritto, come una conclusione sarebbe l'oggetto di una dimostrazione. Il Convito è una opera d'arte, però non già nel senso, ch'esso sia una libera creazione

dell'autore, — nella quale, come in un tutto ben coordinato, ciascuna parte, abbia o no un fatto a motivo, appare non solo disposta o adornata, ma composta addirittura, come al fine proposto è parso che meglio convenisse (51), — bensì nel senso, che vi si riproduce in tutta quanta la verità una scena reale della vita. Ora, poichè egli è così, è non solo naturale, ma necessario, che il fine a cui Socrate mira nel Convito sia proseguito attraverso gli accidenti comuni o singolari di una scena reale. Senofonte afferma d'essere stato presente lui stesso (52); sicchè, qualunque sia il tempo, in cui il Convito ebbe luogo, e qualunque fosse l'età sua in quel tempo, è certo che vi racconta cose viste e sentite (53). Ch'egli avesse o no preso appunti, certo, molti particolari ha potuto aggiunger di suo; e dovunque lo ha fatto, si è attenuto, s'intende, al natural criterio di dare al suo racconto, per il fine che s'era proposto, il maggior rilievo che sapesse. Egli non nomina tutti quelli che v'intervennero; per esempio di se stesso non dice se non per accidente ch'e' v'era; nè riferisce nessuna parola propria. Di quelli che nomina, taluni sono scolari o piuttosto familiari di Socrate, Critobulo (54), Ermogene (55), Antistene (56), Carmide (57); altri non sono, Callia, Licone (58), Autolico, Nicerato (59), o persone di minor conto, Filippo il buffone, il Siracusano, impresario, e i suoi attori, la flautista, la ballerina, il bel garzone che suona di cetra. Com'era uso, finchè mangiano, non sono distratti da altro, nè fanno conversazioni, che metta conto

di raccontare. Gli spettacoli e i discorsi cominciano, quando, levate le mense, dopo finito il desinare a gola asciutta, libato col sorso di vino puro al buon demone e intonato il peana ad Athena od Apollo, si danno a ber vino temperato con acqua. E qui gli spettacoli sono gli usuali; la danza, la musica non eseguita dai convitati, ma da persone pagate che vengon di fuori e che ne fanno mestiere; e la farsa del parasito. Forse, negl'intervalli, quando i convitati credessero di doversi intrattenere tra sè, e non già cercare in altri un passatempo, preferivano di solito proporre indovinelli gli uni agli altri, anzichè scegliere un soggetto intorno a cui dire ciascheduno la sua (60); ma qui il soggetto è dei più semplici e di quelli, che danno più facilmente luogo a ciascuno di far mostra del proprio brio, oltrechè è naturale, che, dove Socrate era, introducesse conversazione più concludente. Ciascuno è invitato a dire di che si tiene (61), e a spiegare perchè se ne tiene (62). Ciò però è fatto con tanta libertà, che non tutti quelli che dicono prima di che cosa menino vanto, spiegano poi il perchè, e non tutti quelli, che sono invitati a spiegare il perchè, hanno detto prima la cosa; nè lo fanno nello stesso ordine (63). In questo po' di disordine, che non è troppo, è la verità della rappresentazione, e l'influenza, più o meno voluta, dell'arte.

Certo, l'effetto è aumentato dal felice intreccio delle persone svariatissime d'indole e non punto simili l'una all'altra; le lor differenze si manifestano così nel vanto che affacciano, come

nelle ragioni che danno. Callia ha tuttequante le qualità e i difetti del nobile e ricco signore, qualità e difetti, pare, perpetui; quantunque delle prime egli n'avesse una, di cui oggi il nobile e ricco signore non si picca, quella d'essere stato a scuola dai grandi scienziati del tempo, e di volerne a tavola, anche se mal vestiti. Ama lo sfarzo; vuole che nulla manchi al suo banchetto, neanche, se piacciono, i profumi; ha preso ad amare il giovinetto del giorno più alla moda; gli piace motteggiare, ma con garbo e per modo, che la gente se n'accorga e ne rida; si tiene dell'esser ricco, e presume di potere colla sua ricchezza ottenere effetti che non appartiene a quella di produrre. Il giovinetto che egli ama, è tratteggiato con molta delicatezza; interloquisce, com'è ragionevole, poco; e così fa Licone, il padre, che spicca soprattutto per la virtù del figliuolo. A Callia fa contrapposto Carmide, un uomo, nobile anche lui e altre volte ricco, ma già diventato povero. Più tardi anche Callia diventò povero; ma fu per sua colpa, dove Carmide non ve n'ebbe nessuna; chè furono le vicende politiche del paese quelle che lo trassero in fondo; sicchè ora è rassegnato alla povertà sua, e se ne contenta non meno che della sua ricchezza; e ne sente i vantaggi, e mostra in ogni sua parola una gran dolcezza d'indole, e una perspicacia grande nel giudizio delle cose e degli uomini tra' quali vive. Antistene, com'è il più celebre, dopo Socrate, dei convitati, così è anche colui il cui carattere è fatto, dopo quel di Socrate, risaltare meglio: è ecces-

sivo, insolente, pieno di brio, amante del paradosso, appassionato di Socrate. Critobulo, che si tiene della sua bellezza e ne gareggia, celiando, con Socrate, ed Ermogene che non è punto sodisfatto e sicuro del fratello Callia, pensieroso, serio, persino triste talora, ma in genere di serena indole, e che di sè e delle sue cose si rimette negl'Iddii buoni, danno varietà di luce al quadro. A cui aggiungono colori, ben ripartiti, Nicerato dabbenuomo, e Filippo buffone che vuole che si rida di lui, perchè s'abbia così desiderio di averlo seco, e il Siracusano, a cui non piace che si discorra tra i convitati, e se ne adira con Socrate che muove i discorsi e con ciò dà occasione a non badare a lui e a' suoi giochi.

La conversazione che s'intreccia tra convitati di così vario umore, è, nè potrebbe succedere altrimenti, molto svariata anch'essa, ma non manca di unità. Già questa, del rimanente, era nella qualità del soggetto scelto, come pernio intorno a cui dovessero girare i discorsi. Poichè ciascuno aveva a dire di che si tenesse e spiegarne il perchè, era naturale, che ciascuno trovasse questo perchè nell'attitudine di ciò onde faceva suo vanto, a render migliori gli uomini. Qui appunto è la pretensione che affaccia Callia; egli rende gli uomini più giusti; e come? dando loro denaro. Così Nicerato, se si vanta di sapere Omero a mente, non se ne ripromette altro vantaggio, che di rendere gli uomini migliori, e intende migliori in quel senso stesso che noi diremmo rendere altri buono a ciò che intende fare, senza preciso significato morale (64). An-

che Critobulo, se loda la bellezza e si loda di averla e ne dice assai gentili cose, pure vi rileva soprattutto questo: la sua efficacia, e non la morale soltanto (65). Nella povertà Carmide trova soprattutto bene ch'essa sciolga l'uomo da ogni servitù, e gli guarentisca quella libertà, ch'è necessaria a condurre la vita secondo il proprio genio, e con attenzione soltanto a sè e a far di sè una persona per bene (66). Così Antistene spiega che la sua ricchezza sta tutta nell'animo, e come questa sia la sola vera, e l'altra che consiste nell'aver denaro e nel volerne acquistare di più, sia senza pregio, perchè priva di buoni effetti (67). Ermogene, d'altra parte, anche lui, nello spiegare come gli amici, di cui egli ha detto che si tenesse, fossero gli Dii, si riferisce al bene che se ne ritrae, soprattutto nell'indirizzo della vita, e al culto che lor si deve in compenso, di cui la principale parte è la pietà (68) e la sincerità (69) del cuore. È naturale, che nè Filippo (70) nè il Siracusano (71), l'uno parassito e buffone, l'altro impresario e che degli attori che paga, si serve per il pubblico e per sè, non trovino modo di indicare in ciò di cui menano vanto, nessuna efficacia utile e buona; pure Socrate ha occasione di rilevare nelle parole del secondo uno dei tratti più comuni dell'amor sensuale, l'egoismo, e la cecità che genera in chi ci si abbandona, sicchè si persuade che giacere colla persona amata sia lecito sì a lui, ma illecito in ogni altro (72). Invece, l'efficacia utile, virtuosa, che le occupazioni dei due ultimi non hanno in nessun grado,

si ritrova tutta nell'arte di cui s'è vantato Socrate, il ruffianesimo: rispetto alla quale la prima cosa notevole è questa, che il nome dell'arte così discreditata, è in un intero contrapposto col significato, che Socrate gli attribuisce. Il quale è creare tra gli uomini una relazione di reciproco gradimento e fiducia, destare nei loro animi quei sentimenti che gli accostano gli uni agli altri, e rendono ciascun di loro utile, sia a un altro, sia a più, sia a tutti nella città. Una siffatta relazione è, sto per dire, il terreno su cui germoglia e può soltanto germogliare quel complesso di attitudini degne di ammirazione e capaci di giovare, buone ed operatrici di bene, che fanno l'uomo buono. Che in ciò consista l'arte sua, Socrate se lo fa assentire da tutti i presenti, usando il suo metodo, cioè interrogando; e i presenti rispondono a ciascuna sua domanda in coro: *certo sì, certo sì, certo sì.* Ma ecco, che quando egli sta per raccogliere la lode, che gli spetta, di esercitare una tale arte, volta il discorso, e in luogo di attribuirla a sè, come pareva a principio che intendesse, l'attribuisce ad Antistene, mostrando che questi possiede davvero l'arte che conclude e compie quella del ruffiano, giacchè coi fatti mena a casa della persona amata la persona amante; le mette coi fatti insieme (73). Ciò che il ruffianesimo apparecchia, l'arte del menare a casa (74) perfeziona; a quello spetta disporre gli animi, a questa accostare le persone. Ma il ruffiano non riesce all'intento suo, se le qualità, che va propalando e predicando di colui che s'è propo-

posto di rendere gradevole, sia a un altro, sia a molti, sia a tutti, quello non le possieda davvero (75). Onde Socrate stesso è chiamato da Antistene ruffiano di sè medesimo (76); poichè è amato, perchè ha la grande attrattiva di essere buono in realtà e di amare i buoni lui stesso, quello per lo appunto ch'egli crede soprattutto necessario che acquisti chi vuole essere gradito da altri e diventarne amico. Il suo ruffianesimo, quindi, fa fondamento non sulla menzogna, ma sul vero; ed è istrumento e motivo di virtù in coloro tra i quali opera (77).

Quando, adunque, si voglia trarre un costrutto da tutta quanta questa conversazione, non si può assegnargliene altro, se non ch'essa serve, come dire, di commento, ma di commento affatto libero, e come si può fare in una conversazione, alla risposta fatta da Socrate alla domanda di Licone in principio, di che dovessero procurar d'odorare quelli, che, per essere già vecchi, non vanno nei ginnasii, e non s'ungono d'olio, l'odore, che, secondo aveva prima detto Socrate stesso, s'addiceva a' giovani meglio dei profumi. Socrate aveva, come s'è già riferito, risposto che dovessero odorare di onestà; e non solo essi, ma ancora i giovani. Ora, appunto intorno a questa onestà, intesa largamente, — intesa, come la parola e il concetto greco richiedono, per quel complesso di qualità che fanno utile il cittadino nelle relazioni private e pubbliche, ma utile per via di atti, che sveglino in coloro, in mezzo a' quali opera, un sentimento di morale approvazione (78) —, intorno a tale onestà,

dico, girano tutti i discorsi dei convitati nella conversazione a cui ha dato motivo prima l'annunciazione e poi la spiegazione dei titoli di ciascuno alla considerazione degli altri. E come questa conversazione si riattacca colla domanda precedente di Licone, così non è senza connessione con quello che segue, colla gara di bellezza tra Critobulo e Socrate, col discorso di questo sull'amore spirituale, e persino colla scena ultima. Giacchè nella gara di bellezza è provato, quanto a torto si dicano bellissimi e si esaltino tratti del viso, non confacenti all'ufficio, per cui ciascun organo è fatto (79); nel discorso, dove è mostrato di quanto bene può esser cagione l'amore spirituale e di quanto male il sensuale, si dà la riprova di quale sia l'arte di cui Socrate aveva menato vanto; nella scena ultima, dove è sensuale la rappresentazione e tutta adatta ad eccitare i sensi, ci si riconferma, che l'amore sensuale non si addice tra uomo e uomo, ma tra uomo e donna, sicchè a donna e a donna legittima si affrettano quelli che dalla scena sono stati punzecchiati a recitarla coi fatti essi stessi.

Se questa connessione si può ammettere e riconoscere, non è però tale, che converta tutte quante le scene che si seguono nel Convito di Senofonte in un dramma, di cui si possano distinguere gli atti, come a qualcuno è parso (80). Così gli si leverebbe il carattere prevalentemente narrativo e storico, che pur mostra chiaro; e gli se ne darebbe uno di libera creazione, ch'è alieno da tutti gli scritti socratici dell'autore. Per iscoprirvi bellezze di unità artistica, che non vi sono,

si sconoscono e si perdon di vista quelle che certo possiede, di racconto semplice, vero, vivace, spiritoso, e che mantiene tuttora; giacchè, dopo tanti secoli, il breve scritto conserva una grande attrattiva, quantunque più d'un tratto deva esser diventato pallido o sfuggirci del tutto, mutate circostanze, costumi, abitudini, insomma ogni cosa (81).

## CAP. II

### Il Convito di Platone

Il Convito di Platone ha appunto un opposto carattere. In esso non sono meno scrupolosamente osservati i particolari usi d'un convito greco; ma ne fanno parte non come gli accidenti naturali e propri d'un convito reale, bensì come gli amminicoli reali di un convito immaginario. Anche del Convito di Platone la scena si svolge tutta dopo il desinare, e quando finito di mangiare, i convitati si danno al bere; e il bere è preceduto dalle libazioni e dal canto all' Iddio, e, aggiunge Platone, da quant'altro si suole (82). E, se i casi succeduti così in questo Convito come in quel di Senofonte, non sono rappresentati immediatamente, cioè, se nell'uno e nell'altro le persone che vi hanno partecipato, non son messe davanti al lettore senz'altro intermedio, ma gli è data notizia delle parole dette e delle cose operate da un terzo che le racconta, bisogna fare due considerazioni; l'una, che nel Convito di Senofonte racconta uno ch'è stato presente,

ed è quello stesso che narra e scrive, mentre nel Convito di Platone racconta uno, che non è stato presente lui, ma a cui n'è stato discorso da un altro che ci s'era trovato, e chi racconta non è chi scrive, e sono scorsi molti anni dacchè il racconto gli è stato fatto. Così a Senofonte il banchetto è un fatto di cui è stato testimone coi suoi occhi e orecchi; invece a Platone è un fatto che non ha visto, e neanche l'ha visto quello ch'egli immagina che lo narri non a lui, ma ad amici tra i quali neanche dice di essere. Senofonte è, sto per dire, legato alla cosa che racconta; Platone mette tra questa e sè uno spazio, in cui la sua fantasia sia libera di vagare a sua posta.

Apollodoro, che già abbiamo ritrovato nel Fedone (83), è quello che pregato rifà ad amici innominati il racconto fatto a lui da Aristodemo, ch'era stato presente al banchetto. L'uno e l'altro sono due appassionati di Socrate. Di Apollodoro s'è già visto quanto dolore provasse della morte del suo maestro, e come lo dimostrasse; qui abbiamo una riprova della sua natura ardente e tutta entusiasmo. Glielo dice l'amico che parla a nome degli altri: — tu sei sempre quello; ti lagni di te e degli altri, e sembra che tu creda tutti miseri, eccetto Socrate, a cominciare da te (84). — Non vuol sentire nè fare altri discorsi che di filosofia, e quando gli accade mal suo grado di sentirne altri, gli par di perdere il tempo. Se altri ritiene lui per uno stolido, egli ritiene gli altri per tali e peggio, e non dubita che la ragione stia dalla sua

parte. Segue Socrate da tre anni, e non ha tralasciato un giorno di sapere ciò ch'egli faccia o dica (85). Lo chiamavano il maniaco (86). E Aristodemo è della stessa risma. Lo dice Apollodoro stesso dove informa gli amici chi fosse quello da cui teneva il Convito; un uomo piccolo (87), sempre scalzo, come i Socratici solevano andare (88), innamorato di Socrate come nessun altro.

D'altra parte, dacché il banchetto è stato celebrato, sino a quando Apollodoro è invitato dall'amico a raccontarglielo, è trascorso molto tempo. Anzi Apollodoro si maraviglia che l'amico si sia immaginato, ch'egli avesse potuto prendervi parte. Però non dice quanti anni prima avesse precisamente avuto luogo; bensì ch'egli sta con Socrate da soli tre anni, e invece, ne erano già passati molti dacchè Agatone non s'era mostrato in Atene, e non vi aveva dato un pranzo. Però il banchetto era rimasto nella memoria della gente, come qualcosa di singolare; tanto che Apollodoro aveva spesso interrogato Socrate su alcuni particolari, che dal racconto di Aristodemo non gli erano rimasti ben chiari.

Non possiamo sapere in che anno propriamente Platone immagina che Apollodoro facesse il racconto ch'egli finge di riprodurre. A ogni modo, dev'essere in un tempo di poco anteriore all'Ol. 95, 1 (= 399 a. C.), l'anno in cui di certo Socrate morì, e oltre cui non sappiamo che Agatone vivesse; giacchè a tutteddue s'accenna, come a persone tuttora vive: e d'altra parte, del Convito è discorso come di avvenimento succeduto da

gran tempo (89). Resta a sapere l'anno in cui Platone finse di mettere per iscritto un racconto di Apollodoro. Ora più d'un accenno storico ci permette di congetturare che deva averlo fatto in uno dei quindici anni trascorsi dall'Ol. 98, 4 (= 385 a. C.) all'Ol. 102, 3 (= 370) (90), cioè non prima di 14 anni e non al di là di 29 anni dopo morto Socrate.

In che tempo, poi, propriamente si supponga accaduto il banchetto, si può dire con precisione; chè Agatone lo dette nel giorno susseguente alla prima e unica sua vittoria tragica; ora questa fu riportata nell'Ol. 90, 4 (= 417 a. C.); adunque, al più tardi, diciotto anni prima che Apollodoro narrasse i discorsi che vi si sarebbero fatti.

Il luogo e il motivo del banchetto non sono in Platone gli stessi che in Senofonte. Il banchetto raccontato da Senofonte è dato da Callia, un uomo bello sì, ma soprattutto ricco, in sua casa al Pireo; quello raccontato da Apollodoro, è dato da un poeta tragico, Agatone, vittorioso, il giorno prima, in una gara di arte, e, s'intende, in una casa, ma non ci si dice dove questa fosse. Il primo banchetto è in onore di Autolico, un giovinetto oltremodo bello, che ha vinto al pugilato e alla lotta: nel secondo l'oltremodo bello è il padron di casa (91), e lo fa in onor suo e di una sua vittoria intellettuale. Se tra Callia e Autolico passa una relazione di amore tuttora onesta, — resti o no tale con soddisfazione e secondo l'intenzione dell'amante, — tra Agatone che è già su' 30 anni (92), e Pausania ne passa una della cui indole non pare si possa

dubitare (93). Socrate è, di certo, presente a tutteddue i banchetti; ma a quello di Callia è invitato per caso; se Callia non gli si fosse imbattuto per via, non avrebbe pensato a invitarlo; invece da Agatone è stato invitato di proposito, e s'è tutto rimpulizzito per andarvi, come uomo che vuol fare onore all'ospite, e sa che questi si farà soprattutto onore di lui.

E Socrate è, sì, nei due scritti lo stesso uomo; ma pure un'assai più viva immagine se ne trae da Platone. Ha altrettanta giovialità e non meno uso di mondo; sarebbe lungo raccoglierne tutti i tratti sparsi per il dialogo, ma sarà bene indicarne alcuni. Si può dare più spiritoso motivo dell'esesrsi fatto bello? Vuole, dice, andar bello da un bello (94). Si veda con quanta grazia invita di suo capo Aristodemo a venir seco (95) e accetta di sedere accanto ad Agatone (96). Erissimaco osserva che per lui era tutt'uno ber molto e ber poco (97), dove non è nessuna contradizione con ciò che n'è raccontato da Senofonte, che consigliasse di bere a piccoli bicchieri (98), ed è confermato poi dalla scena ultima, in cui egli Agatone e Aristofane persistono soli a bere da una gran ciotola (99). Quando Erissimaco propone, che tutti discorrano in giro sullo stesso soggetto, Socrate se ne dichiara contento, poichè il soggetto è l'amore, ma nota, che quegli i quali, come lui, dovranno discorrere per gli ultimi, staranno male; a ogni modo ciò importi poco, purchè i precedenti parlino bene (100). E quando, finito Aristofane di discorrere, tocca ad Agatone, esprime di nuovo

la sua paura di doverlo fare dopo di questo; e fa finta di volersi sottrarre all'obbligo assunto, e tenta di sviare la conversazione, entrando con Agatone in una discussione diversa, che questo spezza, appunto perchè egli non vi riesca (101). La maraviglia che mostra del discorso così azzimato di Agatone, è anch'essa da persona di mondo, appunto perchè non priva d'ironia (102); la quale appare poi più schietta nel modo in cui s'introduce nel discorso suo, che dice di dover fare diverso dagli altri, perchè non intende la lode a modo dei suoi commensali, per i quali gli è parso che consistesse nel dire ogni bene di ciò che si loda, mentre a lui pare che consista nel dirne soltanto il vero (103). Tralascio qui il discorso stesso, e quello di Alcibiade, i quali dovranno essere considerati a parte: ma, per non perdere nessun tratto di questo aspetto di Socrate, è bene considerare come egli si mostra sgomento dell'amor di Alcibiade, — non altrimenti che dell'amor di Antistene nel Convito di Senofonte (104) — e chiama in suo aiuto Agatone (105). Nè ha meno festività tutto quanto dice e fa per rimanere accanto a questo; dove, col pretesto, che quando Agatone stia a sua destra, toccherà a lui di farne le lodi, lo mette dalla sua, e la spunta contro Alcibiade (106).

D'altronde, Platone scolpisce la figura di Socrate a più alto rilievo che Senofonte non faccia, e che non si sarebbe potuto fare coi tratti di cui questi si contenta. Che nuova persona entri nel banchetto con lui, già il lettore lo sente a quella sua lunga fermata in estasi sotto il vesti-

bolo, in cui dura sino alla metà del desinare (107), anzi alla introduzione stessa del dialogo nella quale appajono quelle due persone di Apollodoro e di Aristodemo, che mostrano in atto l'attrattiva smisurata che Socrate esercitava intorno a sè. Poi, quanto rispetto gli si porti, e meglio, quanta sia la stima e l'ammirazione, tra quei ricchi, per lui povero e con un sì serio fine nella vita, si vede assai meglio in Platone. Questi non avrebbe, di certo, lasciato tentare al Siracusano di fargli offesa (108), e lo colloca a tavola nel miglior posto (109). Il discorso d'Alcibiade è tutto quanto inteso a glorificarlo, a imprimere negli uditori il concetto della singolare altezza sua morale; e ci riesce tanto più, che quest'altezza è già parsa tanta nel discorso precedente di Socrate stesso. Di fatti Alcibiade, dopo assicurato Socrate, ch'egli non si vuol prendere beffa di lui, ma dirne il vero, e chiamerà lui stesso a testimone, mostra col paragonarlo ai Sileni, brutti di fuori e pieni di dentro d'immagini di Dii, quanta sia la sua ricchezza ideale, quella ricchezza stessa di cui Antistene aveva menato vanto per sè in Senofonte (110). Certo, anche del paragone del Sileno si trova traccia in questo: ma, Dio buono, che povera traccia (111)! Forse, in niente si vede meglio quanto la mente di Platone fosse più elevata e larga; e come, mentre in Senofonte leggiamo un racconto, soprattutto, di un fatto, in Platone abbiamo una vera e propria opera di arte.

Il paragone di Socrate con un Sileno che in Senofonte ha solo occasione dai tratti del

viso, in Platone s'allarga a tutta l'indole di quello. Perciò non vi è tratto solo dall'immagine abituale del Sileno favoloso, ma ancora da una particolar forma che ne usava nell'industria sacra. Alcibiade addita in Socrate tutti i tratti morali del Sileno della favola e quelli proprii del Sileno di legno, che si comperava nelle botteghe di oggetti religiosi. Del Sileno, quale correva per la fantasia della gente, Socrate ha l'insolenza; ed altresì l'abilità del suonare; però questa trasfigurata, sto per dire, nell'arte di commovere altri parlando, senz'aiuto di canto e di suono; e che effetto produca la sua parola — effetto di rimorso e di rinnovazione interna —, è descritto per modo che par divina persona quella ch'è atta a produrlo. E Alcibiade dopo averlo sentito, non può più vivere come ha fatto sin'allora. Di lui solo ha rossore; se non si facesse forza, mai non si distaccherebbe da lui. Ancora, è, sì, da Sileno la grande stupefazione di Socrate per la bellezza, e il suo desiderio di possederla; ma il possesso che ne desidera lui, è affatto diverso da quello che ne desidera ogni altro, è un possesso tutto spirituale. Appunto per mostrare come ciò sia, Alcibiade abbandona il paragone col Sileno mitologico, e continua a paragonarlo col Sileno di legno a cui l'artefice nasconde nel seno tante immagini di Dii. Chè a queste rispondono le virtù, di cui l'anima di Socrate è fatta: la sua continenza, la sua perduranza, il suo rapimento intellettuale, il suo coraggio, la sua astinenza assoluta, il suo modo di ragionare, umile di fuori, che pare di non dir nulla, divino

di dentro, che con efficacia insolita e tutta nuova e propria e con sensi profondi spiega i moti dell'animo, e si fa consigliere di ogni virtù (112). Così Alcibiade per via d'immagini o di somiglianze (113) ritrae Socrate meglio che non avrebbe fatto qualunque descrizione diretta; mentre in Senofonte è un uomo volgare quello che tenta di paragonare Socrate, e lo fa con questo solo effetto, che Antistene se ne adira con lui, e Socrate ha occasione di mostrare la gentilezza e la calma del suo animo impedendo a dirittura che si facciano paragoni (114). Per ultimo la scena con cui il dialogo si chiude, dove Socrate forza Agatone, l'autor tragico, e Aristofane, l'autor comico, a convenire, che spetti allo stesso scrivere tragedia e commedia, mostra, come Socrate sopravanzasse ogni altro in forza di mente; e infine, quel rimanere sveglio lui solo, e quando gli altri son tutti addormentati, levarsi da tavola e andare nel Liceo a conversare, e, lavatosi, passare tutta la giornata secondo il solito, son tutti tratti che compiscono la figura di un uomo così singolare; e mentre confermano ciò che ne ha dianzi detto Alcibiade, finiscono di mettercelo davanti in un tutto ideale e non perciò men vivo e verace

Pur Socrate, scolpito con tanto più rilievo in Platone, tiene nel Convito immaginato da lui minor posto che in quello descritto da Senofonte. In Platone non è Socrate quello che propone, che si discorra tra i convitati, anzichè divertirsi soltanto de' suoni e delle mosse delle belle giovani e del bel garzone del Siracusano; è bensì

Erissimaco, che fa la proposta di scegliere un soggetto e di tenervi su ciascuno un discorso, anzichè forzarsi a bere per seguire l'uso. Socrate non interviene, quindi, nella conversazione tante volte, e così variamente come fa in Senofonte; nè la ripiglia quando cade. A lui spetta fare il discorso suo, appunto come lo fanno gli altri; e solo, quando, dopo finito il giro dei discorsi sul soggetto proposto da Erissimaco, giunge Alcibiade briaco, e prende a soggetto nuovo l'elogio di Socrate, questi diventa come la mira principale della conversazione; ma, anche, allora la compagnia si discioglie; poichè sopravvengono altri che fanno chiasso e metton tutto sossopra e dei convitati chi va via e chi s'addormenta. Sicchè a dire, che l'oggetto del Convito di Platone sia come quello del Convito di Senofonte, — ritrarre Socrate in una sua particolare attitudine o nella generalità del suo carattere, — s'errerebbe di certo; ed è anche più vano congetturare, che l'oggetto sia, dare una immagine, una idea del filosofo, e così accompagnare il Convito col Sofista e col Politico (115), sicchè i tre dialoghi, ne facciano, sto per dire, uno solo. Ciò che nel Convito si dice di generale intorno a quelli che attendono alla filosofia, e mostrano per ciò una inclinazione all'ideale, è troppo particolarmente riferito a Socrate, perchè si possa distaccare dalla persona di lui, e universaleggiarlo.

L'oggetto del Convito suo a me par molto semplicemente, che Platone lo dica lui, come Senofonte lo dice del suo. Soltanto il primo lo

determina assai più che non faccia il secondo, e vuole con molta più precisione che stia solo innanzi alla mente del lettore. In Senofonte tutta quanta la conversazione e anche il discorso sulla preferenza dell'amore spirituale s'intrecciano colle danze e coi suoni degli spettacoli del Siracusano; invece, in Platone, la suonatrice è mandata via (116). Erissimaco, che fa questa proposta, suggerisce altresì, più di suo capo che non faccia Socrate in Senofonte, un gradevole soggetto di conversazione, su cui ciascuno possa dire la sua, ma un soggetto che a lui pare, abbia una importanza grande, l'Amore; e non già perchè tutti amano, ch'è il motivo che dà Socrate del suo discorso in Senofonte, ma perchè Amore, ch'è pure un così grande Iddio, non ha avuto ancora nessuno che ne discorresse come si deve, anzi, a dirittura, che ne discorresse di proposito. In Platone, dunque, l'amore non sarà considerato soltanto in quella particolar relazione, in cui Socrate, così in parecchi accenni qua e là, come nel suo discorso, ne parla in Senofonte, cioè nella relazione tra uomo e uomo; bensì considerato in genere. D'altronde, poichè quella relazione sensuale esiste coi fatti tra Agatone e Pausania — il padron di casa e uno dei convitati —, non si sarebbe potuto della preferenza dell'amore spirituale sul sensuale fare l'oggetto diretto o poco meno che unico, dei discorsi degli altri o di quello di Socrate. Quindi, la varietà stessa degli aspetti, in cui l'amore, inteso nella universalità sua, poteva e doveva essere riguardato, è causa, che non un discorso solo è fatto

e prontezza di proposta e risposta che si vede in Senofonte, ma mediante ragionamenti, improvvisati sì, ma tratti dalle proprie inclinazioni e studii di ciascuno degli oratori, e l'uno segue l'altro in un ordine prestabilito. Il che è assai men naturale, e certo doveva essere assai meno abituale, come avrò ragione di dire più avanti. Ma appunto in questo metodo di esposizione del soggetto e nella sua precisione stessa è ancora un indizio, che il Convito di Platone sia una creazione di lui, prodotto del suo libero genio, a cui la vita reale, persone e cose, serve d'involucro, non di midollo, è il terreno su cui posa, non già quello in cui si circoscrive.

Ma siccome gli usi riprodotti son quelli d'un convito greco, così le persone che banchettano, son vive e reali. Si vede che lo scrittore le ha conosciute e le ritratta nelle parole e negli atti per modo, che a' contemporanei paressero desse; e a noi, danno l'impressione, ch'è gente vissuta. Guardiamoli un per uno.

Agatone è uomo, s'è già detto, di gran bellezza; qualità che noi forse trascureremmo nel parlare di un uomo, ma che i Greci non trascuravano, giacchè pareva loro già un raggio divino posato su lui (117). Se nel Convito se ne dice soltanto ch'egli era il più bello di quanti si trovavano là dentro, da altri la sua bellezza è descritta; leggiadro di viso, bianco, con voce di donna, delicato. Ancora, un ricco signore, e come noi diremmo un fine uomo di mondo, uno della buona società; ha una conversazione gradevole, e tutte le qualità di spirito, di tratto, che si tro-

verebbero anch'oggi in una persona del suo grado, la quale vivesse in un consorzio non meno elegante del suo, si riscontrano in lui. Si veda con che garbo tratta i servi, e si rimette in loro dell'ordine del desinare (118); v'è qui l'abbandono della persona che sa vivere, per nulla pedante. Però, ha quello, che oggi una persona della sua classe non avrebbe; ha voluto essere autor di tragedie; e non vuole per celia gareggiare di bellezza con Socrate, come Critobulo in Senofonte, ma acquistarne, col metterglisi accanto, la sapienza. È stato a scuola da Gorgia (119); da lui ha imparato l'arte o piuttosto gli artificii del dire, e ne usa e abusa (120). Ha una grande sicurezza di sè (121), e l'applauso della folla lo esalta; ma non tanto, che non gli prema anche più l'approvazione dei pochi intelligenti (122). I quali egli ha cura di raccogliere intorno a sè; al convito ha invitato niente meno, che Aristofane e Socrate; e tutti gli altri, si vede, sono persone di squisita cultura. È vanitoso; la lode, che gli è fatta, lo seduce e lo alletta per modo, che nessuna puntura, checchè egli abbia detto, lo mette in sospetto, che quella lode non sia tutta sincera e tutta meritata. Alcibiade, per briaco che sia, non gli par punto uscito di sè, se viene a coronarlo; e natura facile, com'è, non si adonta poi punto, se dei nastri di cui gli ha recinto il capo, gliene leva una parte, e ne recinge Socrate. Nè sta nei panni, quando Socrate, per rimanergli accanto, afferma, che, solo perchè spetti a lui di farne l'elogio, si vuol mettere a sedere a sua destra (123). Quando il dialogo fu raccontato da

Apollodoro agli amici che ne lo richiesero, Agatone era già via da Atene da molti anni; dicono, andasse a stare da Archelao di Macedonia, che dava buoni desinari (124); Platone, quindi, può, sì, averlo conosciuto, ma nella sua giovinezza.

Pausania, del Demo o rione Kerames, è persona assai meno celebre. Senofonte che lo nomina, gli attribuisce una opinione, che spiega bene, perchè egli stesse con Agatone in quella relazione che s'è detto. A difesa di coloro che si danno alla incontinenza, egli diceva, che non ci sarebbe stato esercito più forte di quello che si componesse di amanti e di amati; giacchè essi si sarebbero più ch'altri, vergognati di abbandonarsi reciprocamente (125). La qual sentenza pare a Socrate così falsa, che per ribatterla ricorre persino a un sofisma, il solo, che nel Convito di Senofonte gli esce di bocca; cioè che se i Tebani e gli Elei schierano gli amati accanto agli amanti, n'è causa, che gli amanti temono che gli amati lasciati soli non si condurrebbero da bravi (126); poichè non è punto verisimile che persone che fanno insieme quello che v'ha di più vergognoso (127), sentano vergogna le une delle altre. Ora, nel Convito di Platone Pausania attribuisce, sì, ai Beoti e agli Elei un'opinione circa l'amor sensuale, che ben s'accorda con quella che gli è attribuita nel Convito di Senofonte circa l'efficacia d'un esercito composto a quel modo; giacchè, a detta sua, quei due popoli ritengono affatto lecito e lodevole, che gli amati facciano il piacere degli amanti (128); però, che esercito fortissimo sarebbe quello in

cui stessero gli uni accanto agli altri, non lo dice già lui, ma Fedro, quantunque non nelle stesse parole per lo appunto (129). Come si possa spiegare, che una sentenza attribuita da uno scrittore contemporaneo a uno, sia da un altro scrittore, anche contemporaneo, messa in bocca di un altro, lo vedremo poi. Ora ci basti avvertire che o Pausania abbia espresso quel bel parere, che gli attribuisce Senofonte, o avesse soltanto quei sentimenti che appaiono dal suo discorso in Platone, egli è sempre un uomo che non ischiva di tirare al peggio la relazione di amore tra uomo e uomo; giacchè, è bene notare, che, se una relazione siffatta a noi è addirittura odiosa e peccaminosa, non restava di parer pure vituperevole alla maggior parte dei Greci (130).

Erissimaco, se non è persona più nota di Pausania, è certo più stimabile di molto. Egli è medico, figliuol d'Acumeno, anche medico (131). L'arte si era trasmessa di padre in figliuolo, e altresì il modo d'intenderla; sicchè Alcibiade ha ragione di chiamarlo figliuolo ottimo di padre ottimo e temperatissimo (132). Qui è tutto di temperanza il suo consiglio, soprattutto nel bere (133): appena si comincia a bere disordinato, va via (134). Nè dà il consiglio solo da pratico; anzi, lo trae dalla sua scienza (135). Ora, il padre non dava diversi consigli; Socrate ricorda che a uno, che si lagnava di non mangiare con piacere, egli rispondesse, che conosceva per siffatto male una medicina eccellente: cessar di mangiare prima d'esser sazio (136); e sappiamo anche, che a lui pareva più salubre passeggiare per via, che al coperto (137).

La persona, da cui lo sappiamo, è adoperata da Platone nei suoi dialoghi più di Acumeno o di Erissimaco. Fedro, figliuolo di Fitocle, è natio del demo o rione Myrrhinus (138). Da lui prende nome uno dei più bei dialoghi di Platone. Par cagionevole di salute, e apprensivo, noi diremmo: per ciò obbedisce a Erissimaco sempre, soprattutto in fatto d'igiene (139). È gran devoto d'amore: è detto sapiente in cose d'amore (140). Gli piace la coltura, quella soprattutto che brilla: nel Protagora l'abbiamo visto pendere dalle labbra d'Ippia (141); nel dialogo che s'intitola da lui, lo vedremo ammiratore passionato della rettorica e di Lisia (142); aveva sentito anche Tisia (143). Era diventato povero senza sua colpa (144); ed Alessi, un autor comico, che ha scritto una commedia col suo nome, lo dipinge come uno che si sia dato a filosofare per distrarsi da' guai e non sapere che altro si fare (145). Qui, se Erissimaco propone il soggetto, è Fedro quello che glielo suggerisce (146); sicchè egli è detto il padre della conversazione (147); e vigila, perchè non si svii (148).

Chi fosse Aristofane non serve dire; egli era forse già morto (149), quando Platone gli faceva recitare una parte nel suo Convito. Dove è rappresentato per modo che appar tutta la giovialità della sua natura, e gli altri ne traggono ragione di riso. Per prima cosa, confessa di essere uno di quelli, che il giorno innanzi hanno bevuto più del dovere (150); e quando viene la sua volta, ha il singhiozzo, e deve chiedere a Erissimaco il modo di farlo cessare, e pregarlo

di parlare in sua vece (151); e dopo, che gli è cessato, lo celia, mettendo in contradizione il rimedio che gliel ha risanato, con una delle dottrine, esposte dianzi da Erissimaco (152). Platone non lo nomina che qui, e nell'Apologia (153), dove Socrate ricorda, come Aristofane lo rappresentasse nelle Nubi, senza che però gliene dia biasimo; poichè non ha fatto che mettere in scena ciò che comunemente si diceva di lui. Nel Convito sono a dirittura citati quei versi delle Nubi, ove è descritto il portamento di Socrate (154); ed Aristofane poi è uno dei due, che resta più a lungo a confabulare amichevolmente con lui, e il penultimo a prender sonno (155). Il che è notevole; e mostra in questi uomini Greci un'amabilità di spirito e una facilità di tratto, che sono davvero un assai caro fiore di civiltà. E prova d'altra parte vera la tradizione che Platone portasse grande affetto ad Aristofane, e ne facesse così grande stima, da avere scritto di lui un epigramma, così gentile ed ammirativo, che più non si potrebbe (156).

Queste, con Socrate, sono le persone, di molta varia indole, che prendono parte alla conversazione sull'amore. Alcibiade arriva quando è finita; e discorre non più di amore, ma di Socrate, quantunque una delle parti principali, in cui fa consistere le sue lodi, è la sua continenza in amore (157).

Del contenuto di tali discorsi ragioneremo più avanti; ora dirò solo della forma. Questa varia da un discorso all'altro, il che prova che Platone ha voluto imitare diversi stili o delle

persone stesse, in cui bocca ha messo i discorsi, o di altre, che gli è parso bene di rifare o contraffare; giacchè non di tutte le persone del dialogo sappiamo che abbiano lasciato scritti, anzi di uno, Pausania, ci è detto che non ne lasciasse (158). Che questa intenzione Platone l'avesse, non è congettura, ma espressa dichiarazione almeno per Agatone; giacchè Socrate dice con molta grazia, che a sentirlo gli è parso d'avere in lui rivisto Gorgia (159), non senza sgomento. Del resto, se anche questa celia non ci fosse (160), l'epilogo del discorso di Agatone, colla giunta della descrizione che fa Aristofane (161) del modo di parlare e di scrivere di lui, mostrerebbe chiara la contraffazione. Vi si vede bene quel tornire, quel combinare vocaboli (162), quel servirsene a modo di cera, quel rotondare, quel gettare in forma. Come, d'altra parte, non ha dubbio l'imitazione di Gorgia, soprattutto nel color poetico della frase (163), e nell'accidentale e lento legame delle parti successive della esposizione (164). Mostrano del pari artificio di stile i discorsi di Fedro e di Pausania; ma il secondo più del primo; però artificio diverso, per modo che del primo si dovrebbe ritrovare il modello in Lisia (165), del secondo in Isocrate (166). Certo nel discorso di Fedro si trovano chiasmi (167), paronomasie (168), graduazione di concetti mediante l'uso di particolari composizioni di vocaboli (169), e ripetizioni per connettere il discorso (170). Pure alcuni anacoluti (171) mostrano una cotale spontaneità, anzi impeto di discorso, che o sprezza l'artificio o è artificio finis-

intorno ad esso, ma molti; e tutta la conversazione si conduca non già con quella naturalezza simo. Pausania abbonda anche più di tali espedienti, ma è anche più peso; paronomasie (172), alliterazioni (173), euritmie nell'architettura del periodo (174), isocolie, sicchè ci si può ritrovare persino una formale strofe ed antistrofe (175), arte che si trova portata tant'oltre da Isocrate ne' suoi primi scritti (176).

Dai tre discorsi di Fedro, di Pausania, di Agatone differiscono per la forma quelli di Erissimaco, di Aristofane, di Socrate, di Alcibiade: i quali, pure rassomigliandosi in ciò, che disdegnano uno stile artificioso, differiscono nella forma che ciascun d'essi dà naturalmente all'espressione del proprio pensiero. Erissimaco ha uno stile greve, fastidioso, impacciato (177). Dura fatica ad abbracciare il pensiero che vuol manifestare. Ha appunto le qualità contrarie lo stile di Aristofane, snello, schietto, preciso, pieno di brio; che, se ha poesia talora nei sentimenti che esprime, non affetta figure poetiche nelle parole colle quali gli adorna (178). Non accumula figure, non studia ritmi, non mette in bilico membri di periodo; cerca nell'adatta disposizione delle parti del racconto il mezzo di dargli chiarezza ed attrattiva (179). Socrate, per ultimo, dice lui stesso come intende parlare; e col dire il suo modo mostra quale a lui sia parso fosse quello degli altri: vuol discorrere coi vocaboli che gli vengono per i primi alla bocca e collocarli, come vien viene (180); pure, dove abbandona, per isviluppare il suo concetto, la forma

sua abituale della domanda e risposta, e prende quella d'un discorso continuo, ricorda qua e là gli artificii degli oratori che l'hanno preceduto, ma per pigliarsene burla (181). Alcibiade infine dichiara di parlar da briaco (182); e un cotal andare a sbalzi nel discorso, come il doppio paragone con cui comincia, mostrano ch'egli è tale. Poi, son tratti suoi speciali una scelta di parole spregiudicate, l'ardore passionato dello stile (183), le similitudini frequenti (184), la perspicuità del racconto, anche dove è lubrico, l'ordinarne i momenti in maniera che più si accosta alla fine, e più tu sei ansioso di sentirlo (185), gli anacoluti (186), i modi ellittici cagionati dall'affollarsi delle impressioni (187), insomma tutte fattezze di discorso, proprie di un uomo che parla in un grande eccitamento e facendo grande sforzo sopra di sè.

## CAP. III

### Il paragone dei due conviti

Non credo che oggi nessuno, il quale volesse trattare d'una materia qualsia, sceglierebbe di farlo con discorsi tenuti in un convito. Ma che ciò si trovi fatto nella letteratura greca e non si trovi nella nostra, ha questa ragione, che i Greci ne avevano occasione dai loro usi e costumi: noi non l'abbiamo dai nostri. Si può dubitare, se i nostri sieno più civili dei loro in questo rispetto. Noi non sogliamo interrompere

o accompagnare con nessun altro il piacere del cibo. Non ammettiamo, che, mentre si desina, cantanti o sonatori o giocolieri ci distraggano; e, se la musica accompagna alcuni pranzi solenni, è solo perchè ne scemi la noia, e surroghi le conversazioni, che il sussiego o il rispetto storna o vieta. Invece vigeva già da tempi antichissimi in Grecia un uso contrario. L'attesta Omero, dove a Ulisse (188) pareva bello l'udire

Cantor, come Demodoco, di cui
Pari a quella d'un Dio suona la voce:
Nè spettacol più grato havvi, che quando
Tutta una gente si dissolve in gioia,
Quando alla mensa che il cantor rallegra,
Molti siedono in ordine, e le lanci
Colme di cibo son, di vino l'urne,
Donde coppier nell'auree tazze il versi,
E ai convitati assisi il porge in giro.

A Senofane, molti secoli dopo, non pareva altrimenti; voleva anch'egli, che tra il bere si discorresse; non si narrassero già guerre di Titani o di giganti o di centauri, invenzioni degli antenati, nè guerre civili, baje in cui non vi è niente di bene; ma si raccontassero atti buoni, secondo li suggerisce la memoria, ovvero si ragionasse di virtù (189); voleva insomma che le conversazioni avessero piuttosto un oggetto morale che storico. Il desiderio di Senofane si può dire soddisfatto nei due conviti dei quali discorriamo.

Però in questi, anzichè col racconto che narra o espone, si raggiunge con un particolar modo di conversare l'oggetto che Senofane vuole. Anche qui si rispecchia un uso del banchetto

greco; quello del conversare (190) non a caso, disciolto, rotto, vario, a piccole domande e risposte, com'è il nostro, senza pretensione che gli altri v'ascoltino, od obbligo, che voi ascoltiate gli altri, in un convocio più o meno sommesso, secondo l'educazione della gente che vi prende parte, ma posato, su un soggetto prestabilito, ascoltando ed ascoltati, in somma una sorte di disputa accademica tra i bicchieri. Teognide mostra, che questo era il conversare che si credeva s'addicesse in un banchetto a gente per bene: fa gran caso, — e lo faremmo anche noi — di chi, bevendo molto, nulla dica di stolido, ma ragioni bene accanto al bicchiere, o porti nel mezzo soprattutto un discorso a cui tutti e ciascuno prenda parte: questo gli pare un banchetto a modo e da prenderne diletto (191). *Portare nel mezzo* è appunto la stessa frase che Senofonte usa, dove Callia non accetta di mostrare dalla parte sua ciò ch'egli sa, se tutti gli altri non facciano del pari (192).

I discorsi, che sul soggetto proposto diceva ciascun dei convitati alla sua volta, formavano come un tutto. Insieme componevano un giro di discorsi (193); ma non sempre un giro solo bastava a tutto un convito. Tutteddue i conviti a' quali ci riferiamo, hanno, oltre quel giro, qualcos'altro. Per la metà o più quello di Senofonte continua dopo finiti i discorsi; e di quel di Platone la scena di Alcibiade briaco ha luogo dopo l'ultimo discorso di Socrate sull'amore senza dire degl'incidenti, che precedono e seguono ne' due.

Uno dei modi più frequenti d'intrecciare una

conversazione a un banchetto era quello di proporre un indovinello, un grifo come dicevano. Nelle Vespe di Aristofane si vede uno dei convitati proporre un grifo, in cui è preso a burla Cleonimo; *come si fa egli, che una unica bestia abbia gittato via lo scudo, sì in cielo e sì in terra?* Ciascun dei convitati procurava di scioglierlo a suo modo (194). Ed almeno in antico, chi vi riusciva, era donato d'una corona (195); e chi no, condannato a bere un miscuglio di vino e d'acqua salata d'un fiato (196); ma usavano anche altri premii e castighi (197).

Un altro passatempo, ma ingegnoso anche — poichè i Greci non amavano nulla che non fosse ingegnoso, e in genere non prendevano gusto a cose, in cui l'ingegno non si esercitasse — era paragonare, ritrovare, cioè, somiglianze di ciascun convitato con checchessia o con chi si sia, o anche tratteggiarne l'indole. Nel Convito di Senofonte usano piuttosto far questo, anzichè dar somiglianze, così il Siracusano, come Antistene, dove quello vuol punzecchiare Socrate, e questi difenderlo (198). Per contrario Alcibiade in quel di Platone rassomiglia i tratti del viso di Socrate a quelli d'un satiro, e tutta quanta la persona morale di lui a un satiro di legno, vuotato di dentro, per rinchiudervi immagini di Dii (199). L'una cosa e l'altra è espressa colle stesse parole. Il Siracusano, Antistene, Alcibiade paragonano del pari (200); il che vuol dire, che questo passatempo del paragonare, del ritrattar le persone poteva in realtà richiedere e mostrare molta finezza di mente, e, certo e di solito, molta arguzia.

« Più tardi, a' tempi della guerra Peloponnesiaca, quando in Atene divenne moda lo studio teoretico e pratico della Rettorica, si cercarono via via temi più difficili al giro dei discorsi dei convitati e più capaci di sviluppo artificioso o artistico; si cominciò a richiedere vere e proprie trattazioni di un tema improvvisato, soprattutto lodi o biasimi d'un oggetto qualsia o di una persona o di un Dio », appunto come è fatto nei due Conviti di Senofonte e di Platone, ovvero a porre addirittura questioni, dubbii (201) ingegnosi (202). In pari tempo, regolare i conviti divenne tutta un'arte; Platone ne fa oggetto di studio; scegliere chi li diriga, gli par cosa, sto per dire, di non minor importanza della scelta d'un comandante di esercito (203); e il suo scolare Speusippo e Aristotele e Senocrate Calcedonio scrissero leggi sui banchetti, quantunque non ci si dica, se vi disciplinassero il discorrere o il bere (204). Certo il discorrerci fu anche esso un'arte, ed ebbe un suo proprio nome (205).

Se la forma letteraria del Convito ha ragione nella realtà della vita, non ha meno ragione nel movimento intellettuale del tempo il contenuto, che le è dato in Platone e in Senofonte. Nel primo è principalmente, nel secondo unicamente l'amore: sicchè il Convito del secondo è citato anche col titolo di *discorsi amorosi* (206), e quello del primo potrebbe, almeno in parte, esser citato del pari. A detta di Fedro in Platone, non mai l'amore era stato sin'allora soggetto di poesia o di trattato a parte; e questa, anzi, è la ragione ch'egli porta, perchè nel convito cui

assiste, si prenda l'Amore per soggetto della conversazione. Questa ragione bisogna, di certo, accoglierla con discrezione. Sofocle aveva pur dato l'Antigone nell'Ol. 85, 4 = 437 a. C. (207), cioè 20 anni innanzi che Agatone desse il suo dramma; e nell'Antigone l'amore ha lode di universale potere, tanta e siffatta, che mai n'è stata scritta la più bella (208). Euripide dette l'Ippolito che ci resta, nell'Ol. 87, 3 = 430 a. C. (209) cioè 13 anni innanzi la vittoria di Agatone; e in quello ancora l'amore ha lode di forza grande e profonda, come nessun'altra, ed implorato, perchè non voglia estrinsecarla tutta (210). D'altra parte, Socrate, certo, conversava spesso d'amicizia e d'amore (211). Nel convito di Senofonte è egli quello che solo tiene un discorso di amore (212); ha scrupolo, che non se ne faccia ricordo: tanto più, ch'egli e tutti i presenti sono, dice, della confraternita dell'Iddio (213). L'arte di persuadere coi discorsi una persona che si ama, a ricambiare l'amore, è tenuta prova e segno di valore intellettuale e civile (214): e nel Convito di Senofonte, Pausania, ch'è uno degli oratori di quel di Platone, è detto sostenesse, non si può dire se per iscritto o a voce (215), una opinione che abbiamo già citata, e che basta aver citata una sol volta (216). Noi possiamo, quindi, ritenere che in quel torno di tempo in cui i due Conviti furono scritti, l'amore, se ancora non era stato fatto il soggetto di uno scritto o in versi o in prosa — poichè ciò dobbiamo crederlo a Fedro —, pure correva non solo per i cuori, — chè

questo l'ha fatto sempre —, ma per le menti degli uomini, svegliandovi le molte questioni, movendovi le molte interrogazioni, che intorno all'esser suo possono sorgere. Che pigliasse a quei tempi prevalenza nel campo dei discorsi umani, noi possiamo indurlo anche dal posto che con Euripide prese nell'arte drammatica, contemporaneamente quasi a Socrate (217). Giacchè l'amore ha più e diverso luogo nella tragedia Euripidea, che non faccia in quella di Sofocle o di Eschilo. Mentre in questa, le rade volte che appare, ha forma, sto per dire, rigida, tratti sin da principio precisi, non è visto nascere, crescere, venir meno o morire, nella Euripidea è mostrato in tutti i suoi gradi, nel suo processo di espansione e di distruzione, come riscalda, avvampa, brucia, scoppia, dilaga; in somma è diventato al poeta un oggetto di un'analisi psicologica fine, riflessa, che ne aiuta la rappresentazione nell'arte e le dà un vigore nuovo e insolito. Era naturale che ciò succedesse. Il pensiero umano era a quei tempi ricacciato, ricondotto da ogni parte sull'uomo. L'amore, se ha raffronti nella natura, ha propria sede nell'animo umano, e ne occupa tanto spazio. Disposizione dell'animo intima e profonda, apparsa prima nella lirica, come vena che spiccia fuori improvvisa di sotterra, soltanto allora occupò nella drammatica il luogo che non ha più lasciato vacante, snodandovi, sto per dire, tutte le articolazioni sue, come questo genere d'arte permette e vuole. Non è, quindi, una vana supposizione, che nei ritrovi di persone gentili e colte si ponessero

e si dibattessero questioni sull'amore, come poi fu fatto di nuovo, per altre circostanze, in altri modi, un quindici o più secoli dopo. Già a' tempi dei Pisistratidi, nel bosco consacrato all'Eroe Academo, lungo le rive del Cefisso, innanzi all'antico ginnasio, Carmo aveva eretto un'ara ad Amore (218). A' tempi di Platone, che quivi pose la sede della sua scuola, ragionare di amore doveva avere incentivo così dall'immagine dell'Iddio, come dalla bellezza giovanile dei corpi degli efebi, che nudi vi si addestravano agili e forti, e da quel sentimento vivace della bellezza ch'era così comune ai Greci e proprio loro. E noi sappiamo appunto da Eschine che ciò succedesse. Timarco, ch'egli accusò nell'Ol. 108, 2 = 345 a. C., contrasse, a sua detta, le cattive propensioni di cui l'incolpa, nella palestra e dai discorsi con cui vi s'intratteneva (219), e ne faceva la difesa con citazioni di poeti e di filosofi (220). Del rimanente, ci restano molti scritti d'Amore, di poco posteriori a Socrate, e parecchi di discepoli suoi, il che conferma quanta parte questo soggetto prendesse nella conversazione del maestro; anzi, questi diceva, che non s'intendesse di altro, e tutta la sua disciplina fosse disciplina di amore. Simone il calzolaio, Simmia Tebano ed Euclide di Megara scrissero dialoghi sull'amore (221); e ne scrisse altresì, e in più trattati, Antistene, il fondatore della scuola cinica, di cui pure nel Convito di Senofonte Socrate dubita che solo non abbia innamorati (222); giacchè ci restano questi tra i titoli dei suoi scritti: *della procreazione dei figliuoli*

*o delle nozze*, dialogo amoroso, e *padrone o amato*; e forse, quando questi titoli si accoppino col dubbio succitato di Socrate e colla risposta di Antistene, e di giunta con ciò che questi dice del modo suo di amoreggiare lui stesso (223), si può congetturare, ch' egli nei suoi scritti non si riferisse che all' amore della donna, e mentre non ne ammetteva altro, questo non l' idealizzasse per nessun modo. Ma anche fuori della scuola Socratica il soggetto era trattato. Di Lisia (224) conosciamo mediante Platone stesso che lo riproduce, un discorso amatorio, in cui si vuol provare il paradosso, che un giovinetto deve gratificare piuttosto chi non l' ama, che chi l' ama (225), soggetto che ci dà una idea di molti altri forse degli scritti che allora giravano sull' amore. E dobbiamo dire Socratico o no quel fiero e malvagio Crizia, che stette pure a scuola da Socrate (226), ma ne trasse così scarso frutto, e cinque anni dopo la condanna del maestro, in cui ebbe parte, morì combattendo in difesa della tirannide male acquistata? Anch' egli lasciò uno scritto sulla *natura di amore o degli amori* (227).

Adunque, forma e contenuto nei due Conviti, di cui ragioniamo, erano tratti dall' uso e dallo spirito dei tempi. Senofonte nello scrivere il suo, in cui l' elemento storico non solo abbonda, ma è specialmente attestato (228), non ha avuta forse intenzione di creare un genere letterario; gli è bastato narrare conversazioni di Socrate, che gli eran parse di diversa indole da quelle narrate nei Memorabili, ma non meno notevoli.

Invece, Platone ha manifestamente avuta una tale intenzione (229); e, perciò, il Convito, così com'egli l'ha concepito e descritto, è diventato il modello di tutti i conviti scritti poi, il che del Convito di Senofonte nè si può dire nè poteva succedere. Giacchè questo era connaturato troppo col convito particolare voluto descrivere; dove quello di Platone è una creazione assai più o in tutto della sua mente, e acquista quindi fattezze, che possono esser quelle di ogni altro. Nel Convito di Platone il particolare e il generale si mescolano insieme, così come deve essere in ogni opera d'arte; in quello di Senofonte il particolare soverchia. Senofonte e Platone imitano i tratti degli usi e dei caratteri dalla realtà, anzi Platone contraffà anche i diversi stili degl'interlocutori; ma mentre Senofonte finisce il suo scritto dove termina il banchetto che vi racconta, Platone finisce, dove termina l'intera esposizione ed esemplificazione del concetto, che s'è proposto di esporre.

Già questa relazione tra i due Conviti a me parrebbe prova sufficiente della precedenza di quello di Senofonte. Si può intendere, che la descrizione d'un convito, tal quale è succeduto, dia a uno scrittore del genio di Platone, occasione e motivo a trasformare la narrazione di un convito in un componimento di arte: ma s'intenderebbe malamente o anzi non s'intenderebbe punto, come Senofonte, uno scrittore, che pur non mancava di attitudine inventiva, autore della Ciropedia, dove immagina conviti e discorsi (230), potesse contentarsi di un così sobrio racconto,

com'è il suo del convito di Callia ad Autolico, dopo venuto fuori lo scritto di Platone, e non si provasse, con un tale esempio davanti agli occhi, a levarsi più su, a dare una qualche maggiore unità a' molti incidenti che ricordava, sicchè costituissero una opera di arte. Chè, se taluno ha voluto sostenere che fosse tale, certo non è.

Pure, questa ragione che già mi persuade a ritenere per anteriore il Convito di Senofonte, anche senza assegnargli nessuna precisa data, non è occorsa alla mente degli altri, o non gli ha persuasi. Vero, che dagli antichi o non ci si accenna punto, quale dei due abbia potuto precedere l'altro, o se qualche accenno troviamo, è appunto in favore della precedenza di quello di Senofonte (231). Questo è certo che l'un dei due Conviti è stato scritto da chi aveva dinanzi l'altro. In troppi punti si rassomigliano, e troppo spesso un dei due scrittori vuol rincarare sull'altro, o, per dir meglio, ricalcare l'orma dell'altro; ma è chiaro ogni volta, che l'orma di Senfonte è la più piccola e la men profonda. Platone, se m'è lecito dire così, fa subire agli incidenti che Senofonte gli fornisce, un processo, che li trasforma e di meri fatti li traduce in pensiero e in rappresentazione (232). N'ho dato già esempii, e occorrerà forse di darne altri. Che da questa relazione dei due scritti, come da altri fatti racimolati qua e là da antichi e moderni, si possa indurre che tra' due corresse una rivalità, anzi una ostilità, io non credo; a ogni modo non è quistione che importa di trattare qui (233).

# CAP. IV

## LA DOTTRINA ESPOSTA NEL DIALOGO.

Poichè s'è così chiarito quanto si riferisce alla forma del dialogo, alle persone che v'hanno parte, allo stile dei loro discorsi dobbiamo ora trattare del contenuto di questi. Platone non può averli immaginati solo per il fine di prendere a burla alcune scuole di rettorica. Già l'imitazione non è perpetua in quello di Fedro, di Pausania, di Agatone, nei quali pure ve ne son traccie più frequenti e chiare (234); e d'altra parte questa imitazione non si ravvisa nei discorsi di Aristofane, di Socrate, di Alcibiade. Noi dobbiamo quindi ricercare altrove la ragione sì dei discorsi stessi, sì dell'ordine in cui si seguono. E dove ricercarla se non nel lor contenuto, nelle cose cioè che ciascuno dice, tanto considerate in sè, quanto in relazione con quelle che dice l'altro? Il soggetto di tutti, l'amore, ha molti, e, si può quasi dire, innumerevoli aspetti. Non dev'essere già per sè probabile, che, poichè più persone hanno obbligo di parlarne, ciascuno lo consideri da un aspetto diverso? Però, non dobbiamo neanche scordare, che noi abbiamo davanti un'opera d'arte. È vero, che si può dire che uno scritto il quale si consideri come un'opera d'arte, non andrebbe sciolto in più parti, raccomandate ciascuna a una trattazione separata e distinta. Almeno, se l'opera d'arte non deve smentire il carattere suo, quest'analisi

dovrebbe avere per effetto che l'unità ne sia penetrata meglio. D'altra parte, noi non ci potremmo neanche aspettare da Platone una ricerca intorno al concetto o al sentimento d'amore, fatta con quella precisione e fermezza che avrebbe usata Aristotele, o altro filosofo posteriore: egli guarderà, sì, da parecchi punti l'amore; ma questi, anzichè cercarli in una ripartizione logica o astratta del suo soggetto, li troverà facilmente nelle varie relazioni naturali, sociali, morali, entro cui il soggetto si muove. I diversi discorsi sorgeranno dai diversi riflessi dell'amore nel mondo fisico o nel consorzio umano: non saranno già ciascuno la dimostrazione, assunta di proposito da ciascun oratore, di una parte del soggetto. Rappresenteranno, a dirla altrimenti, il modo in cui ciascun oratore lo riguarda, l'effetto che nel proprio spirito ha prodotto il sentimento di amore siccome egli l'ha provato in sè medesimo.

FEDRO

Fedro discorre il primo, ed è ragione, poichè egli ha posto il tema della conversazione. Noi abbiamo detto chi egli era, e com'egli era (235). Il discorso s'attaglia alla sua natura. Rimane, si può dire, alla superficie più esterna; ed è ecccessivamente vago e indeterminato. Di chi discorre? Di amore iddio, o dell'amore, sentimento umano? Sdrucciola dal primo nel secondo, senza parere e senza accorgersene. E ciò che considera in Amore iddio, è l'antichità sua; della quale, pure, non ha fermo concetto, giacchè dove

pare che la faccia consistere nell'essere ingenito, dove nell'essere tra i primi geniti (236). Se non che l'amore, di cui nell'un modo o nell'altro è discorso, è considerato dagli autori sui quali egli s'appoggia, come una forza cosmica; modo di considerarlo, che troverà nel discorso di Erissimaco più largo sviluppo. Il che Fedro, non avvertendo, par credere, che quei suoi autori parlino dell'amore sentimento umano; di cui egli passa senz'altro a ragionare — se ragionare non è parola soverchia — supponendo che non si dia se non nell'uomo verso l'uomo, e non sia, se non d'una sola specie, cioè tale, che sollevi a virtù l'amante insieme e l'amato, come quello, che più di ogni altro sentimento qualsia, ritenga ciascun dei due dal commettere atti vergognosi. Qui, si badi, è escluso affatto che sia vergognosa la relazione stessa; vergognoso è bensì gittar via l'armi o disertare; ora nessun amato diserterebbe o gitterebbe via l'armi davanti all'amante o viceversa. S'è visto, che nel convito di Senofonte questa sentenza è attribuita a Pausania (237), ed è certamente notevole che qui sia attribuita piuttosto a Fedro; ma si vedrà che Pausania non ne dissente; e del resto, veniva fuori naturalmente da una usanza militare dei tempi, da un giudizio comune circa l'efficacia militare del vincolo di amore tra i combattenti. Niente può parere a noi più strano di questa usanza e di questo giudizio; ma non son perciò meno veri, e men degni di considerazione, e di maraviglia (238).

Una qualità ancora Fedro rileva nell'amore

e la dice comune all'amor della donna per l'uomo e all'amor dell'uomo per l'uomo, quantunque gli paia più proprio di questo che di quello (239); e questa è la prontezza al sacrificio. Più la inspira l'amore, e più è accetto agli Dei; mentre è disaccetto a essi un amore che schiva il sacrificio. E questa è osservazione vera, quando s'intenda nel senso, che tanto è maggiore nell'amato o nell'amante la disposizione a fare di sè sacrificio all'altro, tanto è maggiore altresì l'approvazione morale, che raccoglie la relazione stessa, l'ammirazione profonda che prova, chi n'è spettatore o uditore; giacchè, senza riguardo ai motivi, da cui l'amore è nato e ai modi in cui si dimostra, il sacrificio per sè fa grande impressione sull'animo umano.

Fedro riporta varii esempi di prontezza al sacrificio, virtù propria di chi ama per chi è amato o di questo per quello: Alcestide amante per Admeto amato; Orfeo amante per Euridice amata: Achille, a parer suo, amato per Patroclo amante. Questi esempii gli danno occasione di notare che l'amore, ch'è effetto di libera propensione, ha maggior forza dell'amore che nasce da parentela (240); ma altresì che è più degno d'ammirazione il sacrificio dell'amato per l'amante, che quello dell'amante per l'amato. Del che dà, a suo modo, due prove, l'una tratta dalle leggende dei premii diversi conceduti dagli Dei, maggiori all'amato sacrificatosi per l'amante, che non all'amante, sacrificatosi per l'amato; e l'altra, a parer suo, razionale, ed è questa, che l'istinto dell'amore ha più impeto, è più

divino nell'amante che nell'amato; sicchè al- l'amante il sacrificio di sè per l'amato è più facile che non sia all'amato per l'amante (241). Dove riappare lo stesso concetto di dianzi; che l'amore, cioè, si misuri alla grandezza del sacrificio.

## PAUSANIA

Nel discorso di Fedro è confuso ogni cosa. Quelle distinzioni in sul fine tra il valore del sacrificio dell'amato e quello dell'amante, se non mancano in tutto di fondamento, non giovano a penetrare nella natura dell'amore o nella definizione del suo concetto. Del rimanente l'amroe è stato considerato da lui come forza cosmica e sentimento umano a un tempo; e in questo secondo modo, come sentimento in tutto buono, o piuttosto senza nessuna qualificazione morale. Pausania comincia a distinguere tra un amor buono e un amor cattivo: ma non esclude dal numero dei buoni quello sensuale dell'uomo per l'uomo; anzi, questo è il solo di cui ragiona, e appunto rispetto a esso l'amore è ritenuto capace di quella distinzione. Anzi, l'amore dell'uomo per la donna, se è citato una volta sola (242), ha quest'onore soltanto per dirne, ch'è compreso nel genere dell'amor cattivo; perchè non può avere altro oggetto che il corpo, e dell'amor cattivo questo è il proprio, non sapere proporsi altra mira, non darsi punto carico, se vi sia o no qualche qualità d'in- telletto o di cuore nella persona amata, non avere riguardo al modo in cui si ama. Invece,

l'amor buono è amore del maschio, che di sua natura è più robusto e più partecipe d'intelletto: sicchè non si dirige a' fanciulli, ma a' giovani, giacchè di quelli l'indole non s'indovina, di questi si vede, e dei primi, quindi, non si può giudicare, se si può amarli con sicurezza di condurli a bene, dei secondi sì.

L'amor buono, adunque, si distingue dal cattivo in ciò solo, che il primo è del corpo solo, il secondo del corpo e dell'animo insieme. Pausania chiama propriamente bello il primo, turpe o brutto il secondo; e bello o brutto vogliono propriamene dire a' Greci l'effetto di approvazione o disapprovazione che la virtù e il vizio producono nell'animo, l'effetto, sto per dire, estetico di essi (243). E virtù è chiamato quel complesso di disposizioni, che l'amante si propone di generare nell'animo dell'amato, e queste appunto aspetta che devano essere il frutto dell'usare con lui (244). Dove si badi che virtù non ha il senso propriamente morale, che noi attribuiamo ora alla parola: bensì, quello latino e di cui nei nostri scrittori del cinquecento si trova tutt'ora la traccia (245). Il vocabolo greco si collega col nome di *Ares*, l'Iddio, che i Latini tradussero Marte, e insieme con parole, che valgono approvazione, diletto (246); sicchè vi s'include quello stesso concetto che abbiamo visto dianzi nell'assimilazione del *buono* col *bello*, del *cattivo* col *brutto*. Del resto, che mai sia la virtù di cui Pausania parla, lo dice egli stesso: è virtù che ha più parti e son queste; il sapere (247); la fortezza dell'animo, che respigne sia

le seduzioni vergognose di uomini privati, sia le minaccie dei magistrati pubblici (248); ancora l'ordire audaci imprese contro chi vilipende la patria o la tiranneggia (249); la fedeltà e la costanza nell'amicizia e in ogni maniera di consorzio (250).

Pausania non si contenta di distinguere l'amor buono dal cattivo a questi segni: ma risale più in su che può, a ricercarne l'origine. A ciò si giova, come Fedro, della mitologia; ma l'usa assai diversamente; chè nel discorso di Fedro il mito è appiccicato al resto del ragionamento, e invece in quel di Pausania è parte necessaria. Di fatti, egli dice, se vi sono due amori, gli è perchè vi sono due Veneri, l'una celeste, l'altra volgare. E si badi come le distingue: la celeste è la più antica, figliuola di Cielo, e senza madre: è nata da maschio soltanto; mentre la volgare è più giovane, e nata da maschio insieme e da femmina (251).

Ma forse nel discorso di Pausania importa più d'ogni altra cosa la notizia che vi si trova del diverso modo di giudicare l'amor del maschio per il maschio nei diversi popoli di Grecia. Nè è meno degno di nota il motivo ch'egli assegna a questo diverso giudizio. In Elide, dice, e nella Beozia l'amor del maschio per il maschio è tenuto cosa in tutto lodevole (252): nella Ionia e in molti altri luoghi in tutto biasimevole (253); nell'Attica si distingue al modo, pretende, che distingue lui (254). Il motivo del diverso opinare è poi questo: che in Elide e in Beozia sono ingegni grossi, sicchè preferiscono

non s'impacciare in sottili distinzioni coi giovinetti, e con ciò risecare a sè una parte di diletto; nella Ionia, invece, e altrove, l'influenza dei barbari è quella che ha introdotto il sentimento addirittura opposto, perchè i barbari temono la virtù, che la relazione di amore tra uomo e uomo genera tra i popoli: nell'Attica, infine, è mostrato sottilmente, come se ne pensa e bene e male secondo la mira, che l'amante e l'amato si pongono. Ora, il motivo assegnato da Pausania a questo diverso opinare, è, di certo, falso: e bisogna cercare altrove la ragione della maggiore o minore espansione di un costume, che a noi pare ed è sicuramente obbrobrioso e perverso. Ma è a notare, che, anche secondo Pausania, il sentimento che fosse tale, è il più comune (255); e si trae dalla bocca sua stessa, che ragionamenti fallaci, ma appariscenti, erano usati a escogitare fallaci distinzioni dove per la sveltezza dell'ingegno e la pratica dell'arte del persuadere, appresa nella scuola dei sofisti, s'era in grado di farne. A ogni modo, a parer suo, un siffatto amore è proprio di popoli di fine intelligenza, e politicamente liberi.

### Erissimaco

Pausania non aveva toccato un punto del discorso di Fedro, quello in cui questi aveva, al suo modo confuso, accennato all'amore, come a forza cosmica. La lacuna è colmata da Erissimaco, il quale presenta appunto il ragionamento suo intorno all'amore, come comple-

mento di quello di Pausania (256). Egli non intende l'amor buono umano altrimenti di quello che questi ha fatto: nasce, a parer suo, nell'uomo ben temperato, ordinato, equilibrato di animo, e ha per oggetto un uomo meno perfetto, che vuole diventar simile a quello col farsene amare (257). E l'uomo cosiffatto è chiamato da lui con un aggettivo (258), che in greco esprime a un tempo la buona e retta contemperanza e proprozione delle qualità umane e altresì la buona contemperanza e proporzione delle varie parti o elementi del mondo. Questa parola, che Pausania non usa, mostra come nella mente di Erissimaco una relazione esistente tra umane creature, efficace sull'animo loro, si accoppia e si raffronta con una esistente nella natura, secondo egli la vede e la intende. E che ciò gli succeda, ha motivo dalla professione di medico, come s'è visto, e dalle abitudini di riflessione contratte per opera della sua arte, già sin da suo padre.

Difatti, vi son fenomeni nella natura fuori dell' uomo che hanno analogia o somiglianza con quelli dell' amore tra due cuori umani; anzi si può dire e s'è detto, che le forze, onde quei fenomeni son cagionati, nella natura bruta, prendono carattere di amore instintivo nell' animale e di volontario nella razionale. Erissimaco trae dalla filosofia contemporanea o di poco anteriore a lui gli esempi o prove dell' amore nella natura materiale o sensibile. Giacchè egli concepisce questa disciolta in coppie di contrarii, legati insieme in ciascuna cosa o stato da un amore, in cui la cosa o lo stato consiste (259). Ogni arte

ha per fine e oggetto, restaurare, ripristinare l'amore ove si sia allontanato o spento (260), l'amore, s' intende, buono, ordinato; quello proprio della cosa o stato che va conservato. Giacchè ve n' ha uno cattivo, disordinato, che lo distrugge, e consiste nel soverchiare dell' uno contrario sull' altro: soverchiare, che incombe all' arte di combattere, se vuol raggiungere l' effetto suo; sicchè, come rispetto a' giovani Pausania ha mostrato che si usasse nell' Attica, così, nelle relazioni fisiche considerate da Erissimaco, c' è un amore, cui bisogna compiacere, quello che mantiene i contrarii in equilibrio, e uno che bisogna avversare, quello che gli squilibra. Ciò esemplifica Erissimaco in parecchie arti, e soprattutto nella medicina, che è scienza dell' amore del corpo rispetto al pieno e al vuoto; cioè è la scienza delle misure che il corpo ama, tra il non riempirsi e il non vuotarsi troppo, o, a dirla semplicemente, tra il soverchio mangiare e il soverchio digiunare, tra il troppo caldo e il troppo freddo, tra il troppo umido e il troppo asciutto. Così nella musica l' armonia è l' accordo ricercato e ritrovato tra l' acuto e il grave, il ritmo quello tra il veloce e il lento; trovare quest' accordo è tutt' uno col cogliere il punto, in cui tra quelli che per sè sono contrarii, si crea un amore, un consenso. Il medesimo è a dire dell' arte che consiste nel temperare gli effetti delle stagioni, o piuttosto di quella del conoscerle, che Erissimaco chiama *astronomia*, poichè se n' ha notizia mediante lo studio degli astri e dei mutamenti durante l' anno: e infine del-

l'arte religiosa, che ha due parti, sacrificare agli Dii e divinare il futuro: giacchè coll'una e coll'altra cosa si procura mantenere o ristabilire amore tra l'umano e il divino.

Certo, il discorso di Erissimaco mostra in molte parti poco o punto vigore di ragionamento: il qual difetto nasce soprattutto dalla poca solidità della base su cui si regge. È troppo imperfetta speculazione quella che gli serve di fondamento. Platone non poteva mettergliene in bocca uno meglio filato, senza dargli il fondamento migliore, che avrebbe trovato nella filosofia sua propria. Ma questa, nella parte che avrebbe potuto giovare a mostrare l'esistenza d'una forza cosmica, che si possa chiamare amore (261), forse non era ancor matura nella sua mente; e certo non ne avrebbe fatto espositore Erissimaco.

### Aristofane

I tre discorsi di Fedro, di Pausania e di Erissimaco formano come un tutto da sè, il secondo e il terzo compiendo il primo. Quello che segue, di Aristofane, sì per la sua forma e sì per il suo contenuto, si distingue da' tre che l'hanno preceduto: e ha in tutto un carattere suo proprio. Sicchè quel singhiozzo, che gli fa perdere la sua volta, ed è cagione che Erissimaco parli prima, è un caso escogitato da Platone perchè la trattazione, proposta alla conversazione, segua nel modo più adatto all'indole delle persone.

Il discorso di Aristofane è una fisiologia dell'amore sessuale, immaginata con gran libertà e festività di fantasia, ed esposta con uno stile, che vi s'attaglia, pieno di naturalezza e di movimento. Egli non esce fuori della natura umana: in questa trova da spiegare tre amori, sensuali tutti, quello della femmina per la femmina, quello del maschio per il maschio, e quello della femmina per il maschio o viceversa. Non gli passa neanche per la mente, che i due primi amori sieno meno leciti del terzo: anzi, si può dire che questo terzo gli pare il solo capace di dare occasione a malfare: giacchè per cagion sua soltanto si dànno adulteri e adultere (262). L'amore di cui egli prende la difesa, è soprattutto il secondo: sul primo non si ferma, se non per dire senza biasimo, che è l'amore delle tribadi (263). Invece, quelli che sentono da fanciulli amore per gli uomini, hanno virilissima natura (264), e mentiscono coloro, che gli accusano di svergognatezza anzichè riconoscere la virtù che li muove, senza badare, che questi soli riescono uomini egregi nel governo della cosa pubblica (265). E l'amor loro dipinge con vivissimi colori in un passo veramente mirabile di stile; e per modo che tutta la lor persona, anima e corpo, ne sia invasata e infiammata, e il diletto corporeo reciproco non resti il solo fine (266).

Sin qui Aristofane non va più oltre di Pausania nel modo di considerare l'amore del maschio per il maschio: ma l'oltrepassa di molto nel concetto stesso dell'amore, ch'egli trae da un suo mito sulla forma originaria del corpo

umano e le sue vicende (267). Giacchè questo mito, ch' è uno dei più bizzarri e più piacevoli che si possano leggere, non serve che a rivestire un vero che gli brilla nella mente. E il vero è, che nessuna creatura umana, per effetto delle vicende, attraverso le quali la forma umana è passata, anzi, si potrebbe dire, per l'essenza sua stessa, è perfetta, intera dentro di sè e in sè sola; e ciascuna, quanta più forza morale ha in sè, tanto più cerca un'altra creatura in cui integrarsi; e l'amore è appunto questa voglia d'integrarsi, di compiersi (268). La quale allora consegue l'intento suo, quando una creatura trova l'altra che le si affà, che è secondo la sua mente e il suo cuore (269).

Certo, nel discorso d'Aristofane v' hanno molti tratti scherzevoli: son tali, per esempio, dove spiega come si dieno adulteri e adultere (270), e che uomini di governo son quelli che hanno l'amore del maschio (271), e scansa l'accusa, ch' egli parli soltanto di Pausania e di Agatone (272). D'altra parte è proprio dell'autore comico nascondere allo spettatore ch' egli stesso ride di ciò di cui vuole che ridano gli altri. Pure la sostanza di quello che Aristofane dice, è certo seria: e la celia le serve soltanto d'involucro (273). Nessuno dei suoi giudizii sulle diverse sorti di amore oltrepassa il comune sentimento attico, secondo Pausania l'ha esposto, o il grado di sviluppo morale attestato dai discorsi che precedono e che seguono.

Così si posson trovare simiglianze tra alcuni luoghi del discorso, posto qui da Platone nella bocca d'Aristofane, e alcuni delle sue comme-

die (274). Ma questo non toglie, che il discorso non sia un' opera di getto di Platone stesso, che vi mostra un' abitudine mirabile a penetrare il genio di un grande scrittore e a riprodurlo. Aristofane vi appare in tutto il suo carattere: invettiva comica, facilità di riso, profondità di sentimento, varietà ricca di stile. Se si possono avere obbiezioni a quello che dice, non è possibile immaginarne nessuna al modo in cui lo dice.

### Agatone

Anche, di certo, il discorso di Agatone è una riproduzione squisita della natura e dello stile di lui. Che cosa egli vi si proponga è chiarito da lui stesso. Gli altri hanno detto, che cosa l'amore faccia nella natura umana, animale, bruta; egli vuol dire chi o piuttosto come l'Amore sia; soltanto dopo aver fatto ciò, ne conterà i beneficii. Sicchè dell' amore parla soprattutto come di persona; e ne novera prima le qualità della figura esterna, poi quelle dell' interno animo. Egli è bellissimo; perciò giovanissimo, delicato, fluido — noi diremmo flessibile — per modo che da per tutto entra ed esce (275); proporzionato nelle membra e tutto grazia (276), di leggiadro colore (277), poichè usa tra i fiori, fragrante. Son tutti tratti questi che si riferiscono altresì a' costumi d'amore; e certo il ritratto che fanno, come ha avuto qualche esemplare davanti a sè (278), così deve essere servito in parte o in tutto d'esemplare a immagini di amore, che sono state fatte dopo.

Le qualità interne dell'animo si raccolgono in quella che Agatone chiama la virtù sua: e questa discioglie in giustizia, temperanza, coraggio, sapienza (279). Secondo usava (280) e usa tuttora, nei panegirici sacri, prova di ciascuna, l'una dopo l'altra, che il suo nume la possiede. È giusto, perchè è proprio di amore nè fare nè patir violenza; e s'intende, giacchè violenza ed amore si escludono. È temperante, perchè nessun piacere o desiderio lo svia e lo vince; e temperanza è questo: non lasciarsi vincere dai desiderii e dai piaceri (281). È coraggioso; e a mostrarlo tale, si contenta d'una prova tutta estrinseca, e capricciosa, che il Dio Are, cioè, il più coraggioso degli Dei, cede all'amore, giacchè ama Afrodite. È sapiente, poichè da lui viene l'inspirazione della poesia e di ogni arte (282). E di che amore è amore? Questa dimanda è naturale, poichè Agatone, che l'ha descritto sinora come persona, ricorda all'ultimo, ch'è persona in relazione sempre a qualcosa. È amore, risponde, di bellezza. Il connubio di amore e bellezza è perpetuo.

Solo, dopo finita questa descrizione gentile e da poeta, Agatone prorompe in un inno, in cui recita e canta i beneficii d'amore con uno stile artificioso, è vero, ma pieno altresì di soavità e d'armonia. E i beneficii, che ripete da esso son veri, quando all'amore si dia quel largo significato che ha pure rispetto al mondo della natura e ai consorzii umani, come appunto gliel'hanno dato gli oratori precedenti, presi tutti insieme.

## SOCRATE

L'inno d'Agatone è un'appropriata chiusa dei quattro discorsi fatti avanti al suo. Il concetto d'amore v'appare più indistinto che in ciascuno di questi; è composto solo di quanto di bene è stato detto dell'amore prima di lui. Se carattere comune degli altri discorsi è stato non ricercare addentro il concetto stesso, e il sentimento cui risponde, ma contentarsi della confusa e volgare idea, che ne hanno in generale gli uomini, questo carattere è apparso soprattutto nel discorso di Agatone e nel canto con cui lo chiude. Se si doveva, continuando a discorrere di amore, determinarne il concetto a norma di scienza, non si poteva questo tentativo nuovo far precedere da nessun discorso meglio che da uno, come quello di Agatone; il quale presentava tutta ammassata la materia a studiare, e quale si conveniva per discioglierla e ricomporla poi con una riflessione ulteriore. Voglio dire, per esser chiaro, che a preparare una ricerca con metodo dell'essenza d'amore, niente era più appropriato d'una esposizione brillante dell'idea confusa che se ne forma la fantasia.

Questa ricerca con metodo dialettico doveva, s'intende, esser fatta da Socrate. Ma qui si presentava una difficoltà non leggiera. Socrate non tesseva discorsi lunghi da sè, com'erano stati sinora tutti quelli recitati nel banchetto, e come pareva si fossero tutti i convitati compromessi

di fare (283). Fargliene ora tirar giù uno alla distesa sarebbe stata una grande inverisimiglianza e nociva a una retta ed efficace rappresentazione della persona di lui. Già Socrate aveva, così era parso, tentato di sciogliersi da quest'obbligo, entrando di straforo, prima che Agatone discorresse, in una conversazione con lui, per redarguirlo d'aver detto che pochi intelligenti lo mettevano in maggior rispetto e paura di una gran folla (284). Socrate voleva evidentemente trarlo a confessare, che non bisogna aver paura nè dei molti nè dei pochi, bensì di fare cose non buone o di dirne di non vere. E vi sarebbe riuscito, se Fedro non l'avesse fermato, Fedro a cui premeva, che il programma, proposto da lui, si eseguisse.

Socrate non ripugnava ad elogiare anch'egli per la sua parte l'amore; quando s'era convenuto di fare di questo l'oggetto di un giro di discorsi, egli aveva confessato di non intendersi d'altro, che di tutto quanto si riferisce ad amore (285). S'è visto, con che vigoria di parola s'ascrive questa scienza nel Convito di Senofonte (286). Altrove dice lo stesso di sè (287). Che è quest'amore nella cui conoscenza egli è così addentro? È l'arte di scovrire l'indole di ciascuno che gli si avvicina, di accertarne le inclinazioni e le affinità; e con questa chiarezza data alla coscienza, indirizzare ciascuno per la sua via; indicandogli quelli di cui deve farsi l'amico e ajutandolo ad acquistare amici, e a rendersi gradevole a pochi, a molti, a tutti (288). L'amore, di cui Socrate è maestro, è causa ed

effetto dell' estrema socievolezza sua, di quella tanta umanità sua, che fece di lui un così singolare uomo e filosofo.

Ma egli non intende elogiare l' amore come hanno fatto gli altri; e lo dice prima e fa i suoi patti. Elogiare qualcuno o qualcosa non è dirne ogni bene, ma dirne il vero (289); così egli vuole elogiare o rinunciarvi. Così, prima d' entrare in una ricerca con metodo di scienza, mette la condizione necessaria per riuscirvi; il proponimento di ritrovare mediante essa non già ciò che piace a chi la fa, ma la verità, che ha un valore assoluto e per sè stessa.

Un' altra condizione è che sopra alcuni punti (290) senza i quali il soggetto di cui si è preso obbligo di discorrere non è determinato bene, si sia d' accordo tra chi deve dire e chi deve ascoltare. Quest' accordo, egli chiede licenza di accertarlo, proponendo alcune brevi interrogazioni ad Agatone. Gli si concede. Che dovesse interrogare Agatone e non altri, s' intende. Gli era parso che questi si fosse contradetto parlando di amore, come di sentimento in relazione a qualcosa fuori di sè, dopo avere nel resto del ragionamento trattato l' amore, come una persona sussistente in sè. Ora, le interrogazioni dirette ad Agatone riescono appunto a ciò; a trargli di bocca, e a fargli ammettere, che il primo di tali due concetti è il vero; che amore per l' essenza sua stessa è relativo a qualcosa: che di quello a cui si riferisce, da cui è mosso, egli è in desiderio; e che ciò di cui s' è in desiderio, manca a quello che lo desidera. Ora,

Agatone aveva anche detto che oggetto dell'amore fosse la bellezza; sicchè Socrate può concludere, che quello ch'è in desiderio della bellezza, ne manca; e perchè bello e bene è tutt'uno, fa altresì difetto il bene a quello a cui fa difetto il bello. Sicchè quando l'amore si voglia personificare, non si deve immaginarlo nè bello nè buono; ma privo di bellezza e bontà. Però, anche brutto e cattivo?

A una tale dimanda che sorge naturalmente dalla conclusione a cui è giunto colle interrogazioni fatte ad Agatone, Socrate non cerca risposta, dirigendo altre interrogazioni a quello stesso. Anzi, dichiara di metterla da banda: e per tenere l'impegno preso di elogiare l'amore introduce un altro dialogo con una persona non presente; o, a dirla altrimenti, prende a raccontare una conversazione avuta una volta con questa appunto sull'amore. Così fa, sì, un discorso, ma il discorso è quello ch'egli suole, almeno in gran parte un dialogo.

La persona è una donna, per nome Diotima, e di Mantinea. Certo, ella era nella mente di Platone una sacerdotessa. Solo una sacerdotessa avrebbe potuto indicare agli Ateniesi, com'egli racconta di questa, i sacrificii adatti a ritardare di dieci anni la peste del 430 a. C. Ancora egli ce la rappresenta come tuttora vivente, quando si teneva il banchetto, in cui Socrate narra il colloquio avuto con lei, o almeno non si dice, che fosse morta: a ogni modo il colloquio era vecchio di più anni (291). D'altra parte nessun altro scrittore ne parla (292); anzi, in nessun

altro questo nome si legge femminile, quantunque maschile sì (293), e infine il nome stesso, per il suo significato, può dar sospetto che sia inventato come la patria (294). Sicchè resta dubbio, se Diotima sia persona immaginaria o reale: e se, com'è di certo inventato il colloquio, così sia inventata anche quella, con cui sarebbe stato fatto. Senza affermare assolutamente l'una cosa o l'altra, io inclino alla seconda. Non mi pare che di donna che non fosse esistita, Platone avrebbe così precisamente detto, che gli Ateniesi s'eran diretti a' suoi consigli ed essa n'avesse dati di così efficaci e utili (295).

A ogni modo, non è qui la questione principale, bensì questa; perchè Platone finge che Socrate raccolga da una bocca di donna la dottrina di amore che espone? S'è visto che parte la donna abbia nell'amore, di cui s'è discorso sinora; come mai appare qui e appare maestra?

È la dimanda, forse, di maggior rilievo e difficoltà che s'incontra nel dialogo: e la risposta sarà meglio tentarla dopo accertato in che consista la dottrina d'amore che Diotima insegna.

Si badi, per prima cosa, che, quantunque essa avesse cominciato dall'interrogare Socrate su quei punti stessi nei quali questi aveva interrogato Agatone (296), e per lo stesso fine, pure questa parte del colloquio Socrate non la ripete. Diotima vi s'era servita del metodo suo: egli non sentiva il bisogno di richiamarsi a lei per maneggiarlo. Il racconto del colloquio comincia, quando dopo appurato che amore è desiderio del bello e del bene, e perciò manchi di questo

e di quello, bisogna cercare se per conseguenza sia brutto e cattivo.

È qualcosa di mezzo, dice la profetessa, ch'è anch'essa qualcosa di mezzo tra l'umano e il divino. L'amore nei discorsi precedenti era stato considerato, quando come Dio, quando come sentimento. Socrate n'aveva discorso in questo secondo modo nelle sue interrogazioni ad Agatone, e Diotima stessa ne aveva certo discorso così in quelle a lui; ma quando il colloquio comincia ad esserci raccontato, essa è già nel considerarlo come persona. Ora, Amore persona divina non può più essere per lei, giacchè non è tutto bello nè tutto buono; dove, in quale altra classe si dovrà collocarlo? Ve n'era una nella teologia popolare, che appunto s'attagliava a persona, che tramezzasse tra il bello e il brutto, tra il mortale e l'immortale, tra il divino e l'umano; la classe dei demoni (297). Amore, dunque, è demone e un demone grande. E il suo è ufficio di mezzano tra gli Dei e gli uomini, come è quello di ogni altro demone: l'ufficio stesso che tra uomo e uomo attribuisce a sè Socrate nel convito di Senofonte (298).

Amor non è fatto un demone, se non perchè nella natura demoniaca, com'era immaginata popolarmente ed è qui esposta da Platone, si rispecchiano le qualità del sentimento di amore. Il che si vede dal mito bellissimo in cui è narrata la nascita sua. La qual convenienza dei tratti mitici del racconto con tratti reali del sentimento non è necessario dichiararla qui, poichè Diotima la mostra essa stessa (299). Piuttosto,

occorrerebbe domandarsi, perchè Platone introduce un mito dove la dialettica Socratica sarebbe bastata? Il mito gli serve, è vero, a spiegare la natura tramezzante di Amore, natura, che nella sua filosofia ha altri riscontri, non dimenticati qui, quello, per esempio, dell'opinare rettamente che sta di mezzo tra il sapere e l'ignorare; sicchè Amore è principio e spinta al filosofare, che è, quindi, cosa tutta propria di esso. Ma che cosa gl'impediva di dilucidare e provare questa natura tramezzante per via dialettica, anzichè con una invenzione mitica (300)?

Dicono: il mito sottentra in Platone alla dialettica, dove il concetto oltrepassa questa, e il concetto non ha acquistato nella sua mente tanta chiarezza da poterla esporre dialetticamente (301). Ora, così il mito della nascita di Amore demone da Povertà e Acquisto nel discorso di Diotima, come l'altro della forma primigenia dell'uomo nel discorso di Aristofane, mostrano, che la cagione del mito non è tale. Niente avrebbe vietato a Platone di farne a meno nei due casi. La vera ragione è, che Platone non solo è filosofo, ma artista. Il ragionamento non gli basta: vuol trasmutarlo in immagine. Analizzare idee o sentimenti non è tutto per lui; gli piace rappresentare alla fantasia l'analisi fatta. Sicchè, ogni volta, che l'occasione gli si presenta, lo fa; e qui, certo, gli si presentava, per il mito di Aristofane, nel carattere dell'ingegno di lui, per il mito di Diotima, nel carattere che le attribuisce.

Ma, credo, possa qui aver luogo anche un'al-

tra considerazione. Diotima era, come s'è detto, una sacerdotessa. Ora la natura intermedia scoperta dialetticamente nell'amore l'aveva spogliato della proprietà essenziale d'un Dio. Già era audace questo, e l'audacia s'intende di Platone, che era quello che metteva in bocca a Diotima una tale scoperta. Ma poteva egli non dire, non immaginare una ragione del perchè e del come Amore sortisse una tal natura; e alla indole intellettuale di una sacerdotessa non si addiceva di dare una ragione mitica? Questo era pure il solo modo di contradire meno la fantasia religiosa popolare, e di conformarsi al contegno, che così Socrate come Platone tennero rispetto alla religione volgare. La dialettica non poteva fare dell'Amore una persona, sia demone sia Dio, e proporlo a oggetto di culto, ed era pure persona e oggetto di culto nella mente del comune della cittadinanza ateniese. Il mito aveva qui, dunque, un suo necessario ufficio, e l'adempie, come non si potrebbe meglio. Povertà madre e Acquisto padre spiegano tuttaquanta la natura del figliuolo concepito per agguato della madre che veglia, al padre che dorme, nella festa data ad Afrodite in casa di Zeus.

A ogni modo, per via sì di dialettica e sì di rappresentazione mitica, alla fine di questa, che è come una prima parte della conversazione, sono raccolti i primi tratti di una definizione di amore; esso è un desiderio del bello, e per questo del bene; e in tanto è un tal desiderio, in quanto la natura che ama, ha una opinione, un presentimento o anticipata notizia di quello

che sia bello e bene, ma non ne ha e vuole averne scienza. È però definizione che non basta; e che va integrata. Ciò è, appunto, fatto nella seconda parte della conversazione, introdotta dalla domanda di Socrate; a che cosa serva l'Amore agli uomini?

Diotima, per rispondere, deve cominciare dal determinare che cosa voglia dire desiderare il bello o il bene; e poichè il senso di questa interrogazione s'intende più facilmente principiando dallo spiegare che mai significhi desiderare il bene, anzichè dallo spiegare che mai significhi desiderare il bello, è spiegato quello per il primo. Ora, desiderare il bene vuol dire desiderare di appropriarselo, ch'è tutt'uno col desiderare di esser felici. Però, desiderare il bene si dice *amare*, e se nell'uso comune questa parola ha più ristretto senso, non vuol dire che quello più largo non sia anche proprio suo. Adunque, diremo che un'appropriazione perpetua del bene è quello di cui l'amore è desiderio.

Un'appropriazione perpetua del bene conseguita in che modo e con quale atto? È detto addirittura; partorendo, generando nel bello, sia corporeo, sia spirituale di un'altra creatura (302). Il bello, s'era già dichiarato da Agatone ed è stato confermato da Socrate, è il proprio oggetto dell'amore: amore non si muove se non per virtù del bello. Ma perchè si muove? Se il fine suo è un'appropriazione perpetua, suo movente non può essere che generare; giacchè il mortale non ha altro modo d'immortalarsi, di perpetuarsi che generando. Ciò vuol dire, che

l'amore del bello corporeo è mosso dall'istinto della perpetuazione della specie, un istinto che oltrepassa la persona singola. Sicchè questa, mentre se ne diletta, v'è anche forzata, e forzata per modo che se anche non se ne dilettasse, dovrebbe piegarvisi del pari; il diletto è piuttosto una insidia, che una causa; tutti pensieri, qui più o meno espressi, ma che son parsi nuovissimi, mentre son vecchi (303). Quest'amore del generare nel bello corporeo è, adunque, amore d'immortalità.

Si vede come con ciò è già escluso, che l'amor del bello corporeo possa razionalmente passare tra uomo e uomo o tra donna e donna (304). L'amore non è d'una metà smarrita, come Aristofane ha preteso e Socrate gli contesta (305), qualunque questa metà sia; ma è desiderio dell'appropriarsi il bene in perpetuo, il che quanto a' corpi, non può aver luogo che nell'amore della donna e dell'uomo. Così sono esclusi, senza un rabbuffo diretto o senza una propria confutazione, gli amori dei quali gli oratori precedenti avevano quasi unicamente discorso (306).

Ma anche un'anima genera nell'altra; e qui un'anima d'uomo genera nell'anima di un altro uomo. Tra le anime, non già tra i corpi, l'amore dell'uomo s'intende ed è ammissibile, anzi è lodevole, efficace, utile. Ciò mostra Diotima, additando il desiderio della gloria, ch'è desiderio di eternità anch'esso; e mostrando, come quelli che hanno lo spirito ardente a fare, incontrando una bella indole e generosa, sono adatti a rav-

vivarla, fecondarla, e renderla capace di grandi cose. Tali spiriti, così allevati a virtù, sono ben figliuoli di quelli che gli allevano; e figliuoli di ben maggiore pregio, che non sono i figliuoli dei corpi, i figliuoli, come dice, umani. Ma v'ha un'altra generazione più spirituale ancora; chè questa che dicevamo, può essere eccitata non solo dallo spettacolo di una bella anima, ma da quello altresì della bella persona, che la rivesta, e l'amore dell'anima accompagnarsi con quello della persona; invece nella generazione di atti virtuosi dentro l'anima propria, è sola l'anima quella che opera. E opera, innamorata del bello che è in quegli atti: e produce figliuoli, davvero immortali, poemi, leggi, dottrine; onde quelli che ne sono stati gli autori, diventano persino oggetto di culto: il che ai genitori di figliuoli umani non accade di certo.

Sin qui Diotima ha definito l'amore, e determinato il suo valor sociale. Ha ragion di dire, che la definizione e determinazione Socrate avrebbe potuto trovarla da sè. Ma la dottrina mistica dell'amore, che ella passa ad esporre, Socrate anche a ragione nega che da se solo avrebbe potuta rinvenirla. Questa dottrina, di fatti, non è frutto di ragionamento; bensì d'iniziazione (307). Non s'induce nè si deduce, ma s'intuisce. Solo, per una sublimazione di mente e di cuore ci s'arriva; e ci s'arriva volando così alto che più non si può; la mente si libra in un purissimo aere (308). Saliamo con Diotima, dietro Socrate che ci s'affatica, questa scala d'amore.

La bellezza corporea è il primo scalino. Il greco non l'ha sprezzata mai; Platone può averle messo accanto la bellezza dell'anima, ma anche questa, come s'è visto dianzi (309), l'ha considerata, sia sola, sia accoppiata con quella del corpo. È squisitamente greco quel grande sbalordimento, che la bellezza di Autolico, nel banchetto di Senofonte, produce nei commensali (310). Se in alcun culto greco troviamo traccie di riti, che attentano alla bellezza della persona, possiamo sicuramente affermare che o sono forestieri o provengono da tempi anteriori alla formazione del proprio carattere dell'ingegno e del sentimento greco (311). Era, adunque, naturale e necessario, che l'iniziazione di Diotima movesse dalla bellezza corporea; e, s'aggiunga, dalla bellezza corporea dell'uomo. Quella della donna ha per suo effetto proprio e unico la generazione umana e corporea; non è motivo ad andare più in su. Solo la bellezza dell'uomo, la cui vista ed ammirazione non può suscitar desiderii, i quali s'appaghino col generare corporeo, è via e mezzo e incentivo a una generazione spirituale nell'anima dell'amato per opera di chi ama.

Ma in questo primo passo è una singola bellezza d'un corpo o d'un'anima quella che muove l'anima dell'amante. Un secondo gradino consiste nel distaccarsi dalla bellezza singolare, considerando, che l'idea della bellezza, che splende nei singoli corpi o nelle singole anime, è una sola; e risalendo per tal modo da tali bellezze singole alla idea, in cui ciascuno di tali due

generi di bellezza si raccoglie. Il che fatto ha occasione di montare un terzo gradino; che è la comparazione dell'idea della bellezza corporea con quella della bellezza spirituale. Dove s'avvede, che questa è superiore di molto, onde egli — e qui il quarto gradino — non ha più considerazione alla bellezza del corpo nella persona che prende ad amare, ma solo alla bellezza dell'anima. L'azione ch'egli esercita su questa, intrattenendola con ragionamenti adatti a renderla migliore e ricercandone di tali, gli è motivo a riconoscere, che v'ha una bellezza morale, la quale irraggia del pari ogni condotta di vita e ogni prescrizione di legge; che sarà il quinto gradino. Dal quale l'ascensione prossima è alla contemplazione della bellezza dell'idea della scienza; ch'è sesto gradino.

A questo punto egli ha già contemplate molte idee di bellezza; s'è già distaccato da ogni bellezza singola; ha già liberato il suo spirito da ogni attaccamento particolare; sicchè è già in grado di contemplare un bello, che su tutte tali bellezze s'elevi e tutte le raduni, e acquistarne scienza; ch'è il gradino settimo. Ma v'ha ancora più in su di questo un bello, in cui ogni moltiplicità o differenza si consuma e spira. Dal bello di cui vi ha scienza, vi s'ascende, e colla contemplazione di esso si giunge in sommo della scala. Che natura ha questo bello supremo? Perenne, immutabile, esente dal divenire, da mancamenti di qualunque sorte, assoluto, fuor d'ogni relazione, perfetto, senza principio nè fine, sovrasensibile, per sè, in sè stante, tutt'uno con sè, inaccessibile a ragionamento o a scienza, co-

municabile a ogni cosa, e con ciò solo cagione che diventi bella, e insieme, per quante sieno le cose a cui si comunica, integro sempre, e non accresciuto nè scemato mai. Qui è il fine e la beatitudine della vita; qui è la fonte d'ogni virtù vera. Nella contemplazione di questo bello cogli occhi dello spirito che soli lo vedono, si raggiunge la maggiore intrinsichezza col divino, e si diventa davvero immortali.

Questa è la suprema iniziazione di Diotima. La scala è salita insieme dall'amante e dall'amato. La disciplina d'amore corregge ed eleva a un tempo l'uno e l'altro; arrivano insieme a quella contemplazione di un bello, che è nella mente di Platone Dio stesso, ma che pure egli qui non chiama Dio.

E ora, possiamo rivolgerci da capo la domanda che abbiamo lasciato più addietro senza risposta; perchè Platone introduce un'altra persona, e Socrate fa che questa esponga la dottrina di amore e Socrate la ripeta? Perchè questa persona è una donna?

La ragione perchè Socrate appare non l'espositore d'una dottrina sua, ma il narratore d'una dottrina di altri, è doppia. L'una s'è detta: far Socrate espositore di dottrina propria con un discorso continuo come Diotima finisce col farlo, sarebbe stata cosa punto conforme all'indole sua, ed egli stesso comincia dal dichiararlo (312): l'altra è questa: la dottrina stessa non era socratica, ma già schiettamente platonica. Ora, Platone non scorda mai Socrate, ma scansa, il più che può, di turbare e confondere i tratti della sua figura intellettuale; sicchè, dove gli occorre

che esprima pensieri, che non le si attagliano, escogita un Dio o un profeta, di cui lo fa interprete o portavoce (313).

Ma perchè una donna? Che questa sia una sacerdofetessa, ha certamente ragione nella conclusione di tutta la dottrina. Giacchè questa, com'è facile riconoscere, non è più ritrovata per via dialettica, ma insegnata autorevolmente: e piglia la forma d'una iniziazione religiosa, svestendo affatto quella d'una ricerca ragionata. Però niente avrebbe vietato che d'un simile insegnamento si facesse istrumento non una sacerdotessa, ma un sacerdote. Se una donna è stata prescelta da Platone, bisogna, ch'egli ne abbia avuto motivo dalla dottrina stessa. In che questa si distingue da quelle contenute nei discorsi precedenti, sin dove è comparabile con questi; giacchè nell'ultima parte gli oltrepassa tanto, che non è comparabile punto? In primo luogo, se ne distingue in ciò, che fa fondamento sopra una definizione dell'amore, della quale i discorsi precedenti avevano fatto a meno. Se non che neanche questa è la ragione che cerchiamo, giacchè la definizione avrebbe potuto essere ricercata in compagnia di un uomo non men bene, che in quella di una donna. Però, v'è qual cos'altro in cui la dottrina di Diotima si distingue da quella degli altri; ed è di maggiore rilievo. Nei precedenti discorsi s'era ragionato assai più dell'amore sensuale dell'uomo per l'uomo, che non di quello dell'uomo per la donna; e dove s'era accennato a questo, s'era ragionato, come s'è visto (314), con dispregio, e come ad

amore, che tutto finisce in un godimento abbietto e passeggiero, dove l'amore dell'uomo per l'uomo era stato nobilitato col supposto che il godimento che ci si trovava, sarebbe stato scala ad un'alta educazione morale. Ora, invece, nella seconda parte del colloquio tra Diotima e Socrate, solo l'amor sensuale tra l'uomo e la donna è mostrato razionale e legittimo, e n'è additato l'alto significato sociale e morale e il gran valore, poichè dà modo alla natura umana di diventare immortale come solo può essere, cioè non in ciascuna singola creatura, ma nella specie (315). Ora questa rivendicazione dell'amor sensuale conveniva appunto che una donna la facesse (316); quantunque poi a questa donna non si permetta di rivendicare al suo sesso una parte o un uguale diritto coll'uomo nell'amore spirituale, un'uguale attitudine all'ascensione sublime e mistica della fine.

La donna, a ogni modo, che in tutto il rimanente del Convito, è tenuta così da meno, nel maggiore discorso che vi si tiene, appare maestra. Diotima non è un'Aspasia, una donna libera, un'etera: è una sacerdotessa, non dice Platone, di quale Dio o di quale Dea. Donne, così alte di grado in culti speciali, ne conosceva parecchie la Grecia (317). Ma come mai vi si riservavano così elevati ufficii alla donna, mentre d'altra parte n'era tanto scaduto il concetto nella vita privata e pubblica? Certo, l'attribuzione di quegli uffici risponde a ordini sociali diversi e più antichi; e appartenevano invece a tempi più moderni quelli in cui alla donna fu as-

segnato un tanto minor posto nella casa e nello Stato. Nel Convito di Platone ritroviamo la donna dei tempi più antichi e quelle dei più moderni insieme. Questa ci è mostrata col non fare intervenire la donna al banchetto e col trattarla, nei discorsi dei più, da ministra d'un povero diletto soltanto o d'un necessario bisogno familiare e sociale; quella ci è messa davanti e ricordata in Diotima profetessa e maestra (318).

### Alcibiade.

Qui termina il giro dei discorsi intorno all'amore, ma non il convitto. Anzi resta ancora un'ultima scena, che forse è la più mirabile di tutte: tanto ha verità, brio, novità e significato. Gli animi dovevano esser tutti composti a serietà e profondamente commossi dall'ultima parte del discorso di Diotima, che gli aveva portato tanto in su; per un banchetto era persin troppo e v'era, si può dire, contrasto tra la disposizione di animo prodotta nei convitati e il luogo in cui erano, e l'occasione per cui v'erano. Un caso imprevisto scioglie questo contrasto; e rifà un equilibrio. Il caso mostra quanta fosse la socievolezza e la facilità della vita ateniese: ed è di quelli che meglio ne notano la differenza dalla nostra. Oggi, nessuno verrebbe a picchiare alla porta d'una casa dove si pranza, per esservi ammesso a bere con quelli che v'hanno finito di desinare (319); nè molto meno v'arriverebbe già briaco e in compagnia d'una sonatrice di flauto e di altri amici, che

lo tengono ritto a mala pena. Invece, questo, si vede, era allora lecito e usuale (320). D'altra parte, quantunque gli uomini di Stato abbiano avvezzato e avvezzino i popoli a tollerare molte lor bizzarrie e vanità, non sarebbe possibile, che appunto un uomo di questo genere, e dei più in favore e potenti, facesse appunto il briaco lui, e apparisse così per le vie e in casa di altri.

Vero che l'uomo di stato, che fa questa figura nel Convito di Platone, è dei più singolari, che la storia ricordi. In nessun altro forse si sono viste insieme tante qualità opposte; e le cattive sciupare a quel punto le buone. Alcibiade, nato nel 451 a Cr. (= Ol. 82, 2), era nel 416, l'anno del banchetto, sui 35 anni. Pericle era già morto da tredici anni (321). Nessuno a quei tempi poteva in Atene più di lui: nessuno godeva più il favore del popolo: e la sua potenza era, soprattutto da cinque anni in qua, sul crescere. Se veniva così improvviso a mescolarsi al banchetto di Agatone, si può credere, che, quantunque briaco, gli girasse per il capo un proponimento serio. Agatone era anch'egli in quei giorni un favorito del popolo. Aveva vinti in una gara tre autori drammatici; e n'era stato coronato. Alcibiade, andando a fargli onore, compiva un atto popolare, di certo. Oltrechè è sempre piaciuto e piace agli uomini politici di parer d'amare e onorare le lettere; e certo nessun di loro le ha amate più sinceramente di Alcibiade e ha avuto ingegno più adatto a trarne diletto.

Io non devo ripetere qui che cosa egli, giunto nella sala del banchetto, facesse e dicesse. È

troppo ben narrato da Platone e si leggerà in lui stesso, assai meglio di quello che si rileggerebbe qui. Solo una considerazione e mi pare utile; o piuttosto sopra un solo punto mi par che giovi richiamare l'attenzione del lettore.

Alcibiade briaco deve tenere un discorso avanti a gente ch'è rimasta sobria, e che non si lascia indurre da lui a ubbriacarsi (322). Egli non sapeva, che Socrate fosse al banchetto (323); quando lo vede, divide tra lui e Agatone le bende colle quali s'era proposto di recingere il capo solo di questo (324). Del che dà per ragione che avrebbe meritato il biasimo di Socrate, se non avesse coronato anche lui, il quale, non una volta, come Agatone, ma sempre vinceva tutti nell'arte della parola (325). Però, Socrate, prima che Alcibiade desse questa ragione, aveva fatto intendere che ve ne sarebbe potuta essere un'altra a ogni atto di Alcibiade riguardante lui; il violento amore che Alcibiade gli portava (326), amore principiato dal giorno ch'egli se n'era, dalla sua parte, innamorato (327).

Adunque, e' v'era una relazione di amore tra Socrate e Alcibiade; tutteddue la confessano (328). Di che natura essa era? Molti la sospettavano affatto sensuale, e non diversa dalla comune (329). Se fosse stata tale, che efficacia sarebbe rimasta a quella pura, alta dottrina d amore, di cui Diotima si era fatta autrice a Socrate, e questi espositore a' convitati? Occorreva, perchè efficacia le rimanesse, che Alcibiade stesso la spiegasse; e perchè tutti quanti avessero obbligo di prestar fede alla spiegazione,

era necessario, che Alcibiade non avesse nessun riguardo a sè, parlasse di sè senza ritegno e scrupolo di sorte, e con ciò solo desse prova della veridicità sua. Perciò, è immaginato briaco, giacchè è vecchio adagio che la verità è nel vino (330); e chiede e gli è accordato, che, in luogo di aggiungere un nuovo discorso a quelli già fatti in lode di amore, egli ne faccia uno in lode di Socrate, cioè in realtà in lode dell'amore com'è inteso da Socrate.

Il problema, che così all'arte dello scrittore si proponeva, era questo; mettere in bocca di un ubriaco un discorso, che avesse pure molto del serio, ma insieme lasciasse apparire l'indole di chi lo diceva, e la condizione in cui era. Questo problema è mirabilmente sciolto. Alcibiade è bello e se ne tiene e lo dice (331); nessuno gli pare che alla bellezza sua avrebbe potuto resistere: si vanta ricco, con gran seguito, in gran favore, e molto compiaciuto di goder l'aura popolare. In tutto il discorso poi appare la sua natura prosuntuosa, licenziosa, corriva, e fuor del comune soprattutto in ciò, che unisce alla molta sua leggerezza, per la quale afferma di non sentir vergogna di nessuno, una tenacità di proposito senza esitazioni e rispetti.

Questa tenacità si mostra qui soprattutto ne' mezzi a cui si attiene per indurre Socrate ad amarlo nel solo modo ch'egli l'intende, una volta che s'è persuaso, che Socrate fosse in grado di giovare alla sua educazione, intellettuale, morale, politica. Socrate gli aveva posto amore, come a bello uomo ch'egli era, — segno a un

greco d'impronta divina — o d'una natura promettente e ricca. Per assicurarsi dell'amore e del concorso di Socrate, non è eccesso a cui non si mostri pronto di arrivare, se Socrate se ne accontenti; quantunque si deva dire, che per fortuna pajon tali assai più a noi che a un Greco. Che contrasto e che abisso! In Alcibiade appare da una parte una natura nobilissima, come quella che, per aver aiuto a esplicare i germi di virtù che possiede, non v'ha estremità, che gli paia soverchia; e insieme una coscienza, diventata sorda all'immoralità dei mezzi, cui a mano a mano s'appiglia.

Intanto il briaco dipinge via via una immagine di Socrate, come nessuno l'ha fatto prima o dopo di lui. Se alcune delle qualità sue ci son rappresentate con tratti, che oggi ci offendono, bisogna vincere questa ripugnanza, se non quanto Alcibiade la vince, almeno, quanto bisogna per contemplare appunto in quei tratti la singolarità morale di Socrate nella società in cui vive. Essi appunto provano com'egli avesse diritto a sentire la parola di Diotima, a raccoglierla, a ripeterla; e levano ogni dubbio, che persin dopo il suo discorso avesse potuto rimanere, che l'entusiasmo per la bellezza maschile non fosse in lui sciolto da ogni sensualità, e quell'amore, in cui si vantava maestro, non avesse un carattere in tutto spirituale e d'istrumento, nelle sue mani, d'educazione morale e civile. Questo intento si vede altresì nel convito di Senofonte in più luoghi (332); ma che rilievo acquista qui? Con quanto affetto e come plasticamente rappresentato?

Ma se l'immagine di Socrate è così stupendamente disegnata e colorita da Alcibiade, non cessa perciò di farlo da briaco. Egli principia a dare con paragoni un'idea di quello che Socrate fosse. Questo era nell'uso del discorrere a' banchetti (333); ma egli dice di volerlo fare, non per celia, bensì per dare un concetto del vero (334). Se non che di paragoni ne fa due, coi Sileni di legno e vuoti, e con Marsia, e l'un dietro l'altro, quasi senza accorgersene: e comincia dall'entrare a dar prova della veracità del secondo innanzi di toccare il primo. L'ordine in cui le idee si succedono, non è simile a quello artificioso e rettorico dei discorsi di Fedro e di Pausania, o confuso di Erissimaco o poetico e comico di Aristofane o poetico e lirico di Agatone o dialettico del colloquio di Diotima e Socrate. È un ordine tutto suo. *Un pensier dall' altro scoppia* (335). Una idea segue l'altra, secondo che l'una dà occasione a passare all'altra. Si vede talora, come, dove racconta l'insistenza sua con Socrate, il briaco ha fortemente coscienza di ciò che pur dice, e fa mostra di fermarsi e poi pur continua; si vede altresì in ultimo dove parlando della forma e del pregio dei discorsi di Socrate, si ricorda fuor di luogo di aver tralasciato qualcosa e l'aggiunge. In somma la rappresentazione è perfetta; e chiude mirabilmente una trattazione di amore, che n'è andata abbracciando ogni aspetto reale e ideale e si è elevata via via, e ha presentato infine davanti agli occhi viva e vera una persona in cui l'idea di amore, quale è stata mostrata più perfetta, è

diventata visibile e pratica in ogni tratto della vita. E perchè all'immagine, che n'era stata disegnata a parole, non mancasse la riprova di un fatto presente, e tale che n'attestasse quella gran forza sopra di sè, ch'è il principio e il soggetto di ogni virtù d'intelletto e di volere, questo elogiato Socrate è l'unico che il vino non doma. Egli, dopo costretto Aristofane ed Agatone a consentire, che l'arte del tragico e del comico è una sola, se ne va via, quando vede addormentati anch'essi, a passeggiare e a conversar nel Liceo, come usava, tutto il giorno sino a sera.

## CAP. V

### La dottrina d'Aristotele.

In ogni soggetto, che Platone ed Aristotele hanno trattato tutteddue, è utile compararli. Rappresentano, si può dire, due menti tipiche e d'indole opposta; che hanno esercitato sinoggi ed eserciteranno in perpetuo sulle menti rispettivamente simili una smisurata attrattiva. L'una e l'altra hanno abbastanza vigoria d'affisare il sole, o fuor di metafora, di ricercare il vero e di guardarlo in viso; ma questo vero per Aristotele è nella natura che lo circonda, per Platone nel cielo che gli sovrasta. Aristotele scansa ogni salita troppo ardua, che risichi di fargli venire il capogiro; gli piace sentirsi ben poggiati i suoi piedi a terra; non vola, ma cammina. Nè s'inclina a cogliere fiori lungo la strada; ciò che

gl'importa, è la meta, e andarvi più diritto, più sicuro che può. Niente lo sgomenta; nessuna ricerca gli par tale, che oltrepassi l'ingegno suo; e avanti a nessuna si sente commuovere l'anima; vuol chiarezza e precisione soprattutto; e ciò che gli si dimostra vero, e niente altro che questo, dirlo senza impallidirne o arrossirne.

Si vede nel triste soggetto dell'amore sensuale dell'uomo per l'uomo, di cui il Convito di Platone ci ha dato occasione di ragionare. Aristotele riferisce nel secondo della Repubblica (336), che il legislatore cretese ha introdotto il consorzio sensuale tra gli uomini per tenerli lontani dalle donne, e così impedire che queste facciano troppi figliuoli. Si può congetturare, che questa instituzione egli la reputi savia, poichè l'accoppia con quelle che chiama così, senza dire in che consistessero, intese a contenere i cittadini dal mangiare soverchio. Però, non s'esprime; e avverte che rinvia ad altro luogo l'esame più appropriato, se sia buono o cattivo cotesto usare degli uomini tra di sè. Quest'altro luogo non si trova nelle opere di lui che ci restano; sicchè l'opinione sua noi non l'abbiamo esposta da lui al modo ch'egli suole, con fatti e ragioni; e dobbiamo andarla raccogliendo di qua e di là.

Nello stesso libro della Repubblica, Aristotele cita il Convito di Platone (337), e propriamente, tra i discorsi di amore, che vi si tengono, quello che v'è attribuito ad Aristofane, dove questi dipinge con così calda tinta l'ardore di desiderio, con cui, dice, le persone stesse degli amanti vogliono connaturarsi insieme e di

due diventare una (338). Ora, egli accetta per vero questo effetto ch'è ascritto all'amore; di generare una unità tra i due o più che lo sentano l'uno verso l'altro; e vuole che l'amicizia tra i cittadini — così dice φιλία, *amicizia*, non ἔρως, *amore*, — sia per la città il maggiore dei beni appunto perchè è quello che la unizza. Ma contende che questo sentimento di amore o di amicizia avrebbe luogo o poco o punto in una città in cui vi fosse comunanza di donne, e quindi nessun figliuolo potesse dire *mio padre*, nessun padre *mio figliuolo*. Quel tanto di amore e di amicizia che resterebbe in una città simile, sarebbe un sentimento fiacco ed annacquato, rispetto a quello che il regime contrario eccita naturalmente.

Poco più addietro (339) Aristotele si riferisce a una delle leggi che Platone vuole statuire nella sua Repubblica (340): « *l'amante ami, sì, l'amato e stia con lui e lo tocchi pure, però come figliuolo per bello e buon fine, e per via di persuasione; ma del resto verso quello per cui uno sente premura, usi per modo che non paja mai che conviva con lui per più di così: altrimenti andrà soggetto a censura di rusticità d'animo, cieco a ogni bella cosa*. Ora, questa disposizione di legge non par chiara ad Aristotele nè reggersi su una buona ragione. Strano, egli dice, che in una città nella quale si vogliono comuni le donne e comuni i figliuoli, agli amanti si vieti solo di convivere insieme (341), e non s'impedisca a dirittura l'amore, nè si vietino quelle altre familiarità, che si disdicono sopra tutte tra padre e figliuolo, fratello e fratello.

È strano anche che la convivenza non si vieti per altra ragione se non perchè sia troppo forte il godimento che n'è prodotto; e che succeda tra padre e figliuolo o tra fratello e fratello, non gli pare che faccia nulla ». Di fatti le interrogazioni, con cui Socrate, secondo usa, si fa strada a quella disposizione di legge, son queste: « *Il retto amore è egli naturato ad amare l'ordinato e il bello saviamente e armoniosamente? — Certo sì — Adunque, non si deve nulla mettere di furioso e di affine all'intemperanza nel retto amore! — Non si deve — Adunque, non vi si deve mettere la voluttà stessa, nè devono partecipare di essa amanti ed amati rettamente amanti ed amati — Affè di Giove, no; non si deve mettere.* Ora, le obbiezioni di Aristotele, come s'è visto, non sono dirette contro la pratica sensuale dell'uomo coll'uomo, bensì contro i termini e i motivi con cui n'è fatto divieto nella legge Platonica, che vuol esser legge di una città con comunanza di donne e di figliuoli.

Le due parole greche, intorno alle quali gira questa discussione, sono φιλία, che noi rendiamo *amicizia*, ed ἔρως, che noi rendiamo *amore*; e le parole italiane rispondono davvero alle greche; e che vi sia tra quelle comune la radice, mentre non è tra queste, non nuoce, ma giova. In Platone la distinzione di significato tra le due è questa, che φιλία, *amicizia*, ha significato talora di genere, di cui ἔρως, *amore*, è specie, talora di specie coordinata ad amore. Di fatti, talora abbraccia il sentimento così dell'amante verso l'amato, come di questo verso quello, talora

solo il secondo, il contracambio dell'amore (342), o, come Platone lo chiama, l'ἀντέρως, l'amor di ricambio. Come questa distinzione di significato tra le due parole fosse anteriore a Platone, e s'andasse obliterando più tardi, non è qui il luogo di dire. Vediamo soltanto se Aristotele la mantenesse.

Ora, pare di no. Della sua teorica dell'amicizia, ch'è una delle più belle parti della sua Etica Nicomachea (343), avrò occasione di discorrere altrove. Qui mi basti dire, com'egli introdusse tra i due sentimenti e i due vocaboli una distinzione bene altrimenti essenziale: giacchè nell'amore, a parer suo, l'anima è passiva, nell'amicizia attiva. Di fatti quello, l'amore, egli chiama passione, πάθος, anzi passione irrazionale, πάθος ἀλόγιστον (344); questa, l'amicizia, un'attività, ἐνέργειά τις (345). L'amicizia è virtù o con virtù; è un abito morale (346); è cosa necessarissima alla vita, è uno dei massimi beni (347); e tiene insieme le città (348). Dell'amore non è detta nessuna simile cosa.

Pure v'ha una simiglianza tra l'amicizia e l'amore; ed è questa, che così l'amico vuol convivere coll'amico come l'amante coll'amato. Ma anche in questa simiglianza corre una differenza; ed è che l'amante desidera bensì convivere, però non come soprattutto si deve, bensì secondo il senso (349). Adunque egli riprova, senza indegnazione, s'intende, la relazione sensuale, non perchè a dirittura biasimevole, ma perchè non gli par quella che soprattutto deve passare tra uomo e uomo.

Egli quindi si pone due volte in uno dei suoi libri logici (350) la quistione, se amore sia essenzialmente desiderio di convivenza sensuale, di συνουσία, com'egli s'esprime; e risponde le due volte di no, giacchè trova nell'amore in genere tratti che nel desiderio del contatto sensuale non si trovano; di fatti, non sempre chi più ama, più desidera quel contatto (351).

Poichè il desiderio della convivenza sensuale non è tutt'uno coll'amore, quale altro è l'oggetto di questo, giacchè non è quella? È l'amicizia, pare che Aristotele rispondesse (352). Nella qual risposta amicizia non si distingue dall'amore nè nel modo che voleva Platone, nè in quello che abbiamo dianzi ritrovato in Aristotele; bensì, amore è il moto dell'animo e amicizia n'è l'oggetto. La qual distinzione però non appare propria sua; giacchè sappiamo che Euclide, uno scolare di Socrate, definiva, che l'amore avesse per oggetto l'amicizia e niente altro, e solo per accidente alcuni cadessero nel venereo (353).

Del rimanente, s'intende, come Aristotele non credendo proprio essenzialmente dell'amore il desiderio della convivenza sensuale, potesse concepirlo altresì come un eccesso dell'amicizia, un'amicizia, sto per dire, infiammata (354). Sicchè fosse nella sua natura di riferirsi a uno solo; come l'amicizia si può stringere soltanto con pochi.

Se non che queste definizioni c'importano meno del sapere, — se ci riuscisse —, che grado di riprovazione morale, secondo Aristotele, meritasse l'amore sensuale tra uomo e uomo, o se

ne meritasse alcuno. Se non che egli, dove studia e ricerca ed esamina i fatti umani, di rado o non mai mostra la commozione dell'animo, e la gioia e il rincrescimento ch'egli ne provi. Gli stanno davanti come immobili. Gli sdraia, sto per dire, sopra una tavola di marmo, e gli anatomizza. Però, se si mostra così negli scritti, in cui tratta scientificamente un soggetto, n'aveva altri, in cui si mescolava più tra la gente, e conversava gaiamente e dibatteva più alla buona e senza rigore di scienza. Tali erano i suoi dialoghi, lontani dall'arte platonica, i quali Cicerone imitò (355). Ve n'era tra questi uno, che portava per titolo l'*amatorio* (356). Pur troppo ce ne restano così pochi frammenti, che non si può punto congetturare, non che con sicurezza, neanche con probabilità, che sentimento vi esprimesse. Ora, se io devo qui manifestare piuttosto una impressione che una opinione, a me pare, che dell'amore sensuale dell'uomo per l'uomo non vi parlasse assolutamente con disfavore. Di fatti, egli vi raccontava il fatto di Cleomaco Farsalio, un Calcidese di Tracia, a parer suo, il quale, venuto in aiuto con una schiera di Traci a' Calcidesi di Eubea in una lor guerra contro gli Eretriesi, pregato, mentre la battaglia pendeva tuttora incerta, di caricare la cavalleria nemica, non vi si risolvette, se prima non fu assicurato dall'amante, che sarebbe rimasto a guardarlo, e dopo che questi gli ebbe dato un bacio nell'atto che gli metteva il cimiero, si slanciò contro l'inimico, e ne riportò, sì, vittoria, ma morì nella mischia. Onde i Cal-

cidesi, aggiungeva, che sinallora avevano riputato un grandissimo vituperio l'amor del maschio, lo tennero quind'innanzi in grandissimo onore, e ne introdussero l'uso, sto per dire, l'instituto presso di sè. E in Calcide si cantava: *Fanciulli, che aveste in sorte gentili grazie e nobili padri, non invidiate alle persone per bene il consorzio della bellezza; giacchè insieme colla fortezza fiorisce nella città dei Calcidesi l'amore che scioglie le membra* (357).

Ora, questo fatto era, mi pare, raccontato a prova dell'efficacia e dell'utilità d'una relazione d'amore tra quelli, che vanno ad affrontare l'inimico, schierati l'uno accanto all'altro (358). S'è visto, come Fedro e Pausania nel Convito di Platone sostengono, che una siffatta schiera sia invincibile, giacchè l'amante non vorrebbe da nessuno esser meno visto a fuggire che dall'amato, avanti a nessuno vorrebbe mostrarsi più bravo che avanti a questo (359); del che Socrate, nel Convito di Senofonte (360) vuol dare tutt'altra ragione (361). Plutarco cita da Aristotele il racconto di Cleomaco, appunto a conferma che l'uomo, ripieno di amore, non ha punto bisogno che Marte l'inspiri, quando è per affrontar l'inimico; avendo seco il suo proprio Dio, è pronto a traversare fuoco e mare e sbuffi di vento, a difesa dell'amico, dovunque questi comandi di andare (362).

## CAP. VI

### Gli stoici e gli Epicurei.

Proseguiamo questa storia dell'amore attraverso le dottrine delle due principali sette, che dopo Aristotele occuparono e si divisero il campo della filosofia greca, movendo tuttora, sì, da Socrate, ma con siffatta indipendenza di speculazione, che si contrapposero non solo a' proprii discepoli di lui, ma furono opposte tra di loro.

I. Zenone fondò la prima (363). Egli traeva dai Cinici, tra i quali scelse il suo maestro. Si vede nel Convito di Senofonte che opinione si facesse dell'amore Antistene, il fondatore contemporaneo di Socrate di quella setta. Ora, questi, se nel Convito di Senofonte è ritratto al naturale, e n'è riprodotta con fedeltà la dottrina, si formava dell'amore un concetto affatto, sì, volgare, ma in compenso non credeva che avesse luogo se non colla donna. Di fatti, lo ritiene per una mera sodisfazione del corpo, e si dice fortunato per questo, che le donne con cui se la leva, sono di quelle alle quali nessun altro si accosta, sicchè fanno a lui grande accoglienza (364). Il si che ricava altresì da due altri luoghi di quel Convito; giacchè all'arte che Socrate gli attribuisce, di sapere avvicinare l'uno all'altro, l'amante all'amato, è dato un senso affatto spirituale, dichiarandosi che essa consista

nel ritrovare a ciascuno il compagno o maestro che meglio gli convenga (365): e dove Socrate narra di ciascuno dei convitati chi o che cosa ami, non trova a nominare nessuno, che sia amato da Antistene, e, questi interrogato, risponde non amare che lui (366): e questa era s'intende una relazione, non d'amore propriamente, ma di amicizia.

Poichè l'amore era, a parer di Antistene, meramente uno sfogo del corpo, doveva pure parergli, come in realtà sappiamo che gli paresse, una pravità dell'animo, la quale, chi vi soccombeva, tramutava in Dio di malattia, che era (367). Sicchè nella mente di questo cinico l'amore s'era spogliato di tutta la poesia di cui l'avea rivestito Platone; ed era sceso più basso forse, che in nessun altra mente di filosofo.

Zenone non si dipartì tanto da questo punto di veduta del fondatore della scuola Cinica, che non gliene restasse qualche traccia. Egli ammetteva che il savio, l'uomo ideale suo, potesse amare i giovani che mostrassero nel viso una indole adatta a virtù (368). Ma che amore era questo del savio? La risposta non è agevole.

L'amore, a parer di Zenone (369), è una specie di desiderio. Il desiderio egli lo definiva una inclinazione (370) irrazionale: e lo collocava nel genere della passione, che definiva alla sua volta, come un moto dell'anima irrazionale e contro natura ovvero con impeto soverchiante (371). Si specificava poi che sorte di desiderio sia l'Amore: un desiderio, che la gente di senno non concepisce; giacchè gli è un conato a

creare amicizia per ragione d'una bellezza che tu percepisca (372). Adunque, amore è passione, inclinazione, desiderio irrazionale, che è cagionato nell'animo dall'apparire della bellezza. Qui è mantenuto della dottrina platonica questo, che la bellezza sia la causa del sentimento d'amore. Ma è affermata l'irrazionalità di esso, come Platone, credo, non ha fatto.

Non si può dubitare, che, checchessia quest'amore sia, s'intende parlare d'amore di bei giovani. Che di questi si tratti è espressamente detto in un'altra forma, più svolta, di quella definizione stessa. Amore, vi si dice, è conato di creare amicizia per ragione della bellezza, che ti appaia, di giovani fiorenti di bellezza (373).

Ora che relazione sarebbe passata tra il sapiente, e questi giovani, o quale avrebbe dovuto passare tra un qualsisia amante ed essi? A tale domanda parrebbe chiaro quale risposta si desse; poichè è espressamente dichiarato, come, del rimanente, è implicito nella definizione stessa, che l'amore ha per oggetto l'amicizia, e non lo stare insieme.

Ma vediamo più addentro, che cosa questa definizione voglia dire. Per intenderla bene, bisogna ricercare qual mai sia agli Stoici il significato di *conato*, come noi traduciamo, dietro l'esempio di Cicerone, la parola greca (374). Ora, per essi il conato era una specie dell'impeto pratico; di cui un'altra specie è il volere, ch'è l'inclinazione razionale (375), per contrapposto al desiderio, che è questa stessa irrazionale. Ma poichè s'è visto che amore è desiderio, ed

è definito un conato, bisogna pure, che il conato non sia solo specie dell'impeto pratico, ma altresì della passione. A ogni modo, qui o abbiamo una informazione imperfetta della dottrina stoica, o di certo questa cade in contradizione. Se amore è desiderio, è uno stato passivo dell'anima; se è conato, è un'azione dell'anima, almeno sino a che non si ammetta altresì, che anche da quello stato passivo nasca o sorga un conato. Di fatti, chi voleva che il conato fosse soltanto specie dell'impeto, negava che amore fosse desiderio (376).

Pur guardiamo, che cosa sia l'impeto pratico. L'impeto si ci dice che sia un portarsi dell'anima o del pensiero verso qualcosa (377), e abbia luogo così negli animali razionali come negli irrazionali (378). È chiamato razionale se è considerato ne' primi, e si distingue, secondo che porta verso qualcosa, ovvero lo scansa e se ne allontana (379); ed è detto pratico, quando quello verso cui si porta, è un atto (380). È chiaro, che se questo è impeto e impeto pratico, e il conato è un impeto pratico, tra gli Stoici si formano via via sin da principio quei due diversi concetti dell'amore, che dicevo dianzi, secondo l'un dei quali è passione, secondo l'altro è azione. Nè è possibile dire quale dei due abbia preceduto l'altro, giacchè il primo par quello di Zenone stesso, prima che sia di altri dei suoi discepoli, e il secondo concorda meglio con quell'altra sentenza sua, che il savio possa amare; giacchè, come potrebbe, se amore è desiderio, e desiderio è inclinazione irrazionale?

Nell'antichità stessa due obbiezioni furon fatte a questa dottrina: o almeno di due sole ci resta notizia. L'una è piena di gravità romana, e la leggiamo *nelle Tusculane* (381). Quivi Cicerone parla di amore molto alteramente; il turbamento stesso, egli dice, della mente nell'amore è per sè turpe (382). Egli non si persuade di questo amore d'amicizia. « Perchè, dimanda, nessuno ama o un adoloscente deforme o un vecchio formoso? A me, aggiunge, questa consuetudine par nata nei ginnasii dei Greci, nei quali tali amori sono liberi e concessi. Bene, adunque, Ennio:

*Flágiti principium est nudare inter cives corpora*

E sieno pur pudici — il che credo che possa succedere — son però sempre pieni di sollecitudine e d'ansietà; e tanto più, che essi stessi si contengono e si frenano. E, per lasciare gli amori di donne, a' quali la natura ha consentita maggiore licenza, chi dubita che cosa i poeti significhino col ratto di Ganimede, o chi non intende che cosa mai presso Euripide e dica e desideri Laio (383)? E che cosa mai, infine, uomini dottissimi e poeti sommi pubblicano di sè in carmi e in canti? Alceo, forte uomo, conosciuto nella sua republica, quali cose scrive dell'amore dei giovani? Giacchè di Anacreonte è amatoria la poesia tutta quanta, però dagli scritti chi soprattutto appare, che ardesse d'amore, è Ibico Regino (384) ».

E che Cicerone non s'apponesse male, che ci potesse essere del guasto nella relazione d'amore tra il sapiente e l'amato, n'abbiamo prova

in un aneddoto che ci si racconta di Panezio, uno stoico vissuto un centosessanta anni dopo Zenone. Questi fu interrogato da un fanciullo, non senza insidia, se un sapiente amerebbe. Ed egli — « Quanto al sapiente — rispose —, vedremo poi; a me e a te, che siamo tuttora lontani dal sapiente, non c'è da affidarsi a cadere in cosa piena di emozioni, che ti sopraffà, che ti rende servo di altri, e ti rinvilia a' tuoi occhi. Giacchè, se l'amato ci ha riguardi, l'umanità sua c'irrita; se ci disprezza, la superbia sua c'infiamma. La facilità dell'amore non ci muove meno della difficoltà di esso; la facilità ci trascina; la difficoltà vogliamo vincerla » (385).

L'altra obbiezione, di cui dicevo dianzi, la troviamo in Plutarco, vissuto meglio di un secolo e mezzo dopo Cicerone. S'è detto, che Zenone dicesse, che l'amore aveva ad oggetto l'amicizia, non lo stare insieme. Plutarco, non ricordando, che questa, come appare da Aristotele, era distinzione anteriore agli Stoici (386), accusa questi, nè mi pare a buon diritto, di sviare la parola *amore* dal suo senso naturale e necessario. A parer suo amore vale l'amor sensuale; e cita versi in cui questo senso è persino troppo evidente. Se vogliono, aggiunge, parlare dell'interesse che i sapienti prendono per i giovani, lo chiamino, quando sia scompagnato da passione, caccia o amicizia a' fanciulli (387).

Che si potesse chiamar *caccia*, Plutarco lo traeva da un'altra definizione stoica dell'amore, di cui abbiam notizia da lui, ma che non è in realtà diversa, quantunque in linguaggio meno

tecnico, da quella riferita dianzi. La definizione è questa: *Amore è una cotal caccia di giovinetto, imperfetto sì, ma pur d'indole atta a virtù* (388).

È definizione certo posteriore a Zenone; come dev'essere altresì posteriore una speculazione, molto forzata, e certo curiosa, che Plutarco ci riferisce in quello stesso luogo. Ha tutta l'aria di un ripiego trovato a fatica per cansare obbiezioni del genere di quelle di Cicerone. A sentire questi ingegnosi filosofi, i bei giovani non sono i bei giovani, come intendiamo tutti, nè i brutti i brutti; ma brutti giovani sono i viziosi e gli stolti, belli i sapienti; di belli in tutt'altro senso non c'essere nessuno che gli ami, e nessuno degno di essere amato. Questa era, di certo, una vera violenza al significato comune delle parole; ma un'altra che segue, era anche maggiore violenza al natural corso delle cose. Pareva che sostenessero, che uno, il quale ama un brutto giovine, ma buono, cessi d'amarlo, se per caso diventa bello e cattivo. È chiaro che qui amore è spogliato di tuttoquanto il significato proprio, tra artificii di sofistica, adoperati a reggere, contro gli assalti che le venivano da ogni parte, dottrine incoerenti e male in gamba.

E che fossero tali, lo prova il lavorìo a cui furono soggette nella stessa scuola stoica. Giacchè le definizioni d'amore, che sinora abbiamo considerate come sue, suppongono, che non vi sia se non un amor solo: che amore, a dirla altrimenti, non ce ne sia se non di una specie. Ma più tardi ne vennero a distinguere due, l'uno gentile, l'altro cattivo (389). A costoro, quindi,

l'amore va annoverato tra le cose indifferenti, che possono, cioè, essere così buone come cattive (390), secondo dice anche Pausania nel Convito di Platone, e spiega poi così male (391). E d'innamorati ve n'ha due specie, l'una di quelli che amano per il bene e vanno lodati, l'altra di quelli che amano per il male e vanno biasimati.

II. E degli Stoici basta. In tutte queste loro distinzioni, definizioni, variazioni non si può riconoscere nessuna vera e immediata osservazione del fenomeno, che vi si vuole studiare e descrivere. Gli Epicurei mi tratterranno anche meno (392). Giacchè di Epicuro (393) non si trova intorno all'amore altra definizione che questa: l'amore è un intenso desiderio del venereo con sovreccitazione e turbamento (394); e gli Stoici gliela combattevano (395). S'è detto dianzi che Plutarco non vuole si dia altro senso all'amore, e Cicerone dichiara, ch'egli è in ciò del parer d'Epicuro (396). Il quale doveva da una parte riconoscere, che l'amore sensualmente fosse piacere (397), dall'altra riprovare che dalla voglia di provarlo uno si lasci turbare l'animo (398). Non si doveva assaggiarlo più di quello che la natura richieda (399); e persin da vecchio trovarvi compensi (400), giacchè non è di quei piaceri soavi, indubitati, tranquilli, che conferivano al supremo fine, che Epicuro proponeva a sè e agli altri: l'imperturbabilità, la serenità, il riposo dell'anima (401).

In somma, nè tra gli Stoici nè tra gli Epicurei riusciamo a trovare un concetto d'amore, che

s'attagli a solo quel sentimento, che noi riconosciamo come legittimo e proprio dell'umana natura. Nè la relazione sensuale tra uomo e uomo è chiaramente esclusa da essi; nè quella tra l'uomo e la donna è rivestita di una idealità, che la faccia diversa da quella del maschio e della femina nella natura animale.

## CAP. VII

### L'IDEA CRISTIANA

Qualunque tempo s'assegni all'autore o agli autori della Genesi, certo la leggenda che vi si trova, della creazione della donna, mette questa più di pari coll'uomo, congiugne l'uomo colla donna più intimamente, che non faccia o non pensi nessuno scrittore greco o romano.

« E il Signore Iddio fece cadere un profondo sonno sopra Adamo, ed egli s'addormentò: e Iddio prese una delle sue coste, e saldò la carne nel vuoto lasciato da essa:

« E la costa tolta all'uomo, Iddio mutò in una donna, e la menò all'uomo.

« E Adamo disse: Questa è osso delle mie ossa: e carne della mia carne.

« E quindi l'uomo lascierà suo padre e sua madre: e si terrà stretto alla moglie; e saranno una sola carne (402) »

I Rabbini, che assottigliarono la lor mente su questo passo della Genesi, come sopra ogni altro delle Scritture, andavan colle lor menti cu-

riose ricercando quale ne fosse il proprio senso; e chi credette che appunto vi si volesse dire, che l'uomo e la donna furon create, come due persone intere attaccate insieme e poi distaccate; chi, che la donna fosse fatta dalla coda, che l'uomo avesse avuta in principio (403). E più tardi, anzi, fu dagli scrittori cristiani creduto, che Platone sapesse ciò che Mosè, creduto autore della Genesi, aveva scritto; ma l'aveva inteso male (404). Cristo dette, come soleva, un significato spirituale al racconto della Genesi: e lo spiegò sublimandolo con quell'autorità, anzi efficacia che fu tutta sua; perchè la parola di nessuno operò, come e quanto quella di lui.

E intorno alla relazione di amore dell'uomo colla donna egli, secondo ci è riferito (405), discorse così: « E s'accostarono a lui alcuni Farisei col domandargli se è lecito all'uomo mandar via la moglie sua per qualunque cagione? Ed egli rispondendo disse loro: Non avete letto che chi creò a principio, fece l'un maschio e l'altro femmina; e disse: « Per questo l'uomo abbandonerà il padre e la madre, e s'attaccherà alla moglie sua, e i due saranno in una carne sola. » Sicchè non saranno più due, ma una sola carne. Quello, adunque, che Iddio unì, l'uomo non separi. » Non s'era mai detto una simil cosa prima. Qui la natura maschile è strettamente connessa colla femminile, e questa con quella. Il compimento dell'una è nell'altra, ed è compimento necessario. L'unione è ammessa, sì, carnale, non solo cioè, di due animi, ma di due corpi: però, una volta fatta, perchè rispondente a

una disposizione divina, non è dissolubile. In questa dottrina è chiesto alla natura umana che s'elevi anche più di quello ch'è in grado di fare, se non l'aiuta la mano di Dio, — come, del resto, gliene è data promessa, — ma non le è permesso che s'abbassi. E di fatti il colloquio continua così: « Gli rispondono: Perchè, dunque Mosè ordinò che le si dia libello di ripudio, e si mandi via? Ed egli dice loro: Mosè, per riguardo alla durezza del cuor vostro, vi dette licenza di mandar via le vostre mogli; ma nel principio non fu così. Ed io dico a voi, che chi mandi via sua moglie per altra ragione che d'adulterio, e ne sposa un'altra, commette adulterio: e chi sposa la moglie mandata via, commette adulterio. » Dove merita osservazione, che Cristo dice lecito mandar via la moglie adultera: ma non lecito nè a quello che l'ha mandata via, sposare un'altra donna, nè ad altri sposare la donna mandata via dal marito.

Questa era davvero una sublimazione della relazione d'amore tra donna e uomo, suggellata, come doveva essere, se si voleva legittima, dal matrimonio. S'intende, quindi, che il Cristianesimo circondasse di santità, e la chiesa cattolica l'elevasse persino a sacramento, come simbolo, ch'esso sia della unione mistica della Chiesa stessa con Gesù, e ne facesse necessarii ministri i suoi sacerdoti. Così la sensualità stessa fu trasumanata e incielata, se la parola mi si permette: ma non restò lecita, che tra l'uomo e la donna, perchè qui solo aveva ragione conforme a natura, e compiva un ufficio sociale e morale, in-

strumento, com'era, necessario di perpetuazione ed educazione della specie umana.

Questo alto, puro concetto del matrimonio fu mantenuto, com'era naturale, dai seguaci di Cristo. Quel meraviglioso Paolo di Tarso insegnò, che la moglie è legata dalla legge insin che vive il marito; e non è libera di sposare altro uomo, prima che questi si sia addormentato nel Signore (406). E quello ch'egli pensasse dell'unione carnale dell'uomo coll'uomo o d'ogni altra unione tra l'uomo e la donna, che non fosse quella conforme a natura, lo disse con parole che anche in lui posson parere d'inusata vigoria. Tali altre unioni egli le considerava, come una delle molte corruttele introdottesi nel mondo pagano per avere pervertito la nozione di Dio. « Per questo appunto, egli dice, Iddio li consegnò nei desiderii del lor cuore alla impurità, perchè da sè disonorassero i propri lor corpi in sè stessi »; e qui s'interrompe, come sopraffatto da tanta depravazione, e ne rianda la causa già detta; e poi ripiglia: « Per questo, sì, Iddio li consegnò a passioni da far vergogna; giacchè le lor donne mutarono l'uso conforme a natura in quello contro natura; e del pari i maschi, lasciando il naturale uso della donna, si strussero del desiderio gli uni degli altri, operandosi maschi nei maschi la turpitudine, e ricevendo in sè stessi il ricambio che lor si doveva dell'error loro (407) ». Son parole queste che insieme coll'orrore del vizio mostrano quanto fosse diffuso: e non gli lasciano nessun pretesto o appicco. Finisce con esse l'incentivo illecito

della bellezza dell'uomo: e nessuna educazione o elevazione di lui muove più da quella. Se la scala d'amore resta nella filosofia e nella società cristiana, perde il suo primo gradino, o almeno al primo gradino non mette più l'uomo, ma la donna (408).

## CAP. VIII

### Dell'influenza del cristianesimo sulla dottrina d'amore

Plutarco che ha vissuto nel primo secolo dopo Cristo (409), ha scritto più di un libro sull'amore: ma non ce ne resta in realtà se non uno solo (410). È un dialogo amoroso — e questo aggettivo gli serve di titolo — tra due interlocutori, che paiono l'un romano, l'altro greco, Flaviano e Autobulo. Il greco racconta al romano una conversazione intervenuta, prima ch'egli nascesse, tra suo padre e altri compagni di viaggio, quando insieme colla madre, sposata di fresco, venne in Elicona a far sacrificio ad Amore, durante i giochi magnifici, che in onor suo ogni cinque anni si celebravano dai Tespiesi. Il padre di Autobulo sperava col sacrificio all'Iddio di comporre un dissidio tra i genitori suoi e quei della moglie. Il che non sappiamo se gli riuscisse; poichè la conversazione, che ci si narra tenuta accanto alla cappella delle Muse tra lui, e Antemione e Pisia principalmente, non vi si riferisce più, e invece tratta del valore rispettivo

dei due amori, quello dell'uomo per l'uomo e quello dell'uomo per la donna. Il caso stesso, che le dà occasione, mostra che n'è questo il soggetto. Antemione e Pisia, difatti, sono gli amanti d'un giovinetto Baccone chiamato il bello, e questi è amato da una donna di Tespea, Ismenodora, bella, sì, ma più avanti negli anni. Ora, Baccone chiede consiglio a' suoi due amanti, che condotta debba tenere, se cedere o no alla donna; se non che quelli non si accordano, e Pisia, che par l'amante più fortunato, vuole impedire che il giovinetto prenda moglie, mentre Antemione ve lo persuade. Sicchè, per non guastarsi tra loro, son venuti a sottoporre il dubbio al padre di Autobulo, perchè lo risolva; e innanzi a questo è, di fatti, dibattuto da due altri che si trovan presenti, un Dafneo, innamorato d'una donna, ch'è del parere di Antemione, e da un Protogene, ch'è del parere di Pisia. Io non dirò le ragioni dell'uno e dell'altro; non si potrebbero, del resto, ripetere tutte. La controversia è sulla natura stessa dell'amor dei fanciulli, se sia accompagnato di godimento sensuale o no. Ma ecco, che mentre così discutono, arriva notizia che Ismenodora ha fatto rapire Baccone, in quello, che, per andare alla palestra, passava davanti alla casa di lei; e trattolo dentro, le sue donne gli avevan tratto la clamide e gittatagli addosso la veste di nozze, e i servi correvano a incoronare di olive e d'alloro le porte di casa della sposa e dello sposo. Di che i Tespiesi, chi aveva riso, e chi s'era indegnato e voleva persuadere i prefetti del ginnasio, che esercita-

vano un'autorità grande sui giovani, a ingerirsene. A sentire tanta audacia, Pisia parte seguito da Protogene; e, Andiamo via, andiamo, dice, che si veda se si deva consegnare alle donne il ginnasio stesso e il senato altresì, poichè la città è tanto snervata. Ma Antemione resta, e la conversazione continua sul fatto d'Ismenodora tra lui ed altri. Se non che anch'egli, richiamato da Ismenodora a Tespia, dove il tumulto cresceva, è costretto ad andar via, la conversazione continua tra il padre di Autobulo, un Pemptide e Dafneo, ch'è rimasto. Qui, però, si stacca dal caso che gli ha data occasione, e cerca che mai amore sia, se un'affezione dell'anima o un Dio. « Venere, dice il padre, è largitrice di vita, sicchè a ragione Empedocle la chiama, con dolcissimo nome, Ζείδωρον, e Sofocle la fruttuosa, εὔκαρπον. E amore accompagna l'opera sua: senza amore, il piacere di Venere non è da desiderare, nè è onorevole o segno di amicizia. Giacchè un consorzio disamorato, che come la fame e la sete, termina in sazietà, finisce in niente di bello; invece la Dea, levando via coll'amore la sazievolezza del piacere, genera amicizia e affiatamento (411) ».

Io non m'indugierò qui a citare ciò che nella conversazione è detto di grazioso o di delicato; quantunque mescolato di molto fantastico, com'è naturale, poichè si mantiene e si conclude che Amore sia Dio. Ciò che importa, è vedere il concetto che vi si mostra della donna. Ora, nel discorso del padre che chiude la conversazione, è detto esplicitamente: « Gli è assurdo affermare

che le donne non abbiano punto virtù. O che! Non hanno temperanza, nè intelligenza, nè fede nè giustizia? Non è apparsa manifesta in molte il coraggio, l'audacia, la magnanimità? Negare che la lor natura sia adatta all'amicizia, quando noi ne conosciamo il valore ed altre belle qualità, è affatto irragionevole, e davvero soverchio. E, in verità, amiche dei figliuoli e dei mariti esse sono; e la disposizione amorosa in loro è come un campo fertile e recettivo di amicizia, nè di persuasiva nè di grazia è privo. Nello stesso modo, che la poesia, accompagnando la parola colla dolcezza dei canti e dei metri e dei ritmi, ha reso più efficace, quanto v'ha in essa di educativo, e meno difficile a guardarsi di ciò che v'è di nocivo, così la natura, circondando di grazia il viso della donna, e di persuasione la voce, e dell'attrattiva figura la persona, grandemente contribuì ad accrescere l'attitudine della intemperante al piacere ed all'inganno, della temperante alla benevolenza ed amicizia verso l'uomo (412) ». Qui si sente davvero un'aura nuova. E si leggano queste altre parole a difesa dell'amore tra la donna e l'uomo, contro quelli che lo dicevano men durevole di quello tra uomo e uomo: « L'amore della bella e onesta donna, non solo dura sino alla vecchiaja e a' capelli bianchi e alle rughe, ma sino alla sepoltura e alla tomba. E di coppie di amanti e di amati se ne possono noverar poche, ma di amori tra uomo e donna infinite che ebbero per effetto una comunanza fida ed alacre di ogni fede ». E in prova conta il caso lagrimevole succeduto

a' suoi tempi, mentre regnava Vespasiano, della moglie di Giulio, un ribelle, la quale visse di nascoso sotterra con suo marito e n'ebbe due figliuoli a un parto; e quando l'imperatore gliel'ebbe condannato a morire, ella gli fece dire che *era stato più dolce a lei vivere nel buio e sotterra che non fosse regnare a lui* (413). E qui la conversazione finisce: ma non prima, che giunga notizia che tutto s'è acquetato in Tespia. Pisia stesso s'è contentato; e ora, coronato e vestito di bianco, se ne viene in processione attraverso il foro, menando seco Ismenodora a celebrare un sacrificio all'Iddio, alla cui cappella il padre di Autobulo consiglia omai tutti ad andare, per burlarsi, dice, di Pisia, che tornava rassegnato e contento, e adorare l'Iddio, che molto evidentemente gioisce di quanto si fa in onor suo e v'è presente e n'è lieto.

Mi è piaciuto raccontare tutta la conversazione immaginata da Plutarco (414). È il primo scritto dell'antichità pagana, in cui dell'amore onesto tra uomo e donna è parlato con purità e altezza; se non che l'autore non vi sale se non attraverso sentieri ridotti fangosi da' fatti diversi d'amore che narra e che contrappone. Ma quando Plutarco scriveva, già Cristo e Paolo avevan parlato e più elevato ancora; già quella mutazione nel complesso delle idee morali della umanità s'era cominciata a produrre negli animi, sì di chi n'era consapevole e sì di chi non ne era, una mutazione ch'è poi diventata tanta.

## CAP. IX

### Plotino

Di un altro Ammonio, e ben più celebre di quello ch'era stato maestro di Plutarco, di un Ammonio ch'ebbe cognome Sacca dai sacchi con cui trasportava il frumento, fu discepolo Plotino, nato in Egitto sui principii del terzo secolo d. C. (415). Egli insegnò in Roma stessa con gran successo. Già Ammonio aveva mescolato e, a parer suo, armonizzato Platone con Aristotele, anzi tutteddue con dottrine mistiche, che gli eran venute di Oriente, e colle cristiane, che professava, prima che si voltasse alla filosofia e al Paganesimo (416). Plotino seguì per la stessa via; anzi quando ebbe sentito Ammonio — Questi, disse, è l'uomo, che io ricercavo (417); — e si può credere che fosse la dottrina di lui quella ch'egli insegnò alla sua volta. Ma che fosse sua o di Ammonio, certo, colla scuola neoplatonica, ch'essi originarono, il pensiero greco perdette equilibrio e limpidità; anzi n'è stato a più riprese intorbidato il pensiero stesso e il sentimento moderno.

Checchessia di ciò, Plotino nelle sue Enneadi ha tutto un libro sull'amore, il quinto dell'Enneade terza. Non si può negare, che vi spira un soffio di gran purezza e idealità. Non che approvare l'amor sensuale dell'uomo per l'uomo, par disdegnare e biasimare ogni sensualità nell'amore. Di fatti, dov'egli a principio discorre dell'amore,

come passione o sentimento, mostra un gran dispregio dell'amore, che mira al piacere corporeo. « Questo amore, dic'egli, si distingue da quello dei temperanti, affiatati col bello, e finisce coll'operare qualcosa di brutto (418) ». Egli ammette con Platone, che amore sia amore di generare nel bello; ma un tale amore gli par da meno di quello che si contenta del solo intuito del bello. La beltà, che muove il primo, è beltà visibile; quello, che muove il secondo, è beltà intelligibile. Coloro, aggiunge, che amano la beltà dei corpi senza desiderio di mescolarsi con essi, sono migliori; ma se anche hanno questo desiderio, purchè sia con donna, e per fine di perpetuare la specie, non si devono riputare intemperanti. I secondi amano la bellezza di quaggiù, contentandosene; i primi si ricordano della bellezza di lassù, senza però dimenticare questa nè disprezzarla. Invece, quelli che usano l'amore contro legge e contro natura, possono aver fatto principio da un avviamento conforme a natura, ma se ne sono lasciati sviare, e sdrucciolando sono caduti, non vedendo per che via Amore li conduceva, e ignorando che cosa sia il desiderio di generazione nel bello, o l'uso della immagine sensibile della bellezza intelligibile: anzi neanche che cosa la bellezza stessa sia. »

Tralascio qui di esaminare la distinzione della bellezza intelligibile e della sensibile, certamente platonica; e mi basta notare che Plotino, se non erro, non accenna alla bellezza dell'uomo come a primo gradino necessario per assorgere alla contemplazione della bellezza intelligibile. Egli

non riconosce legittimo altro amore, che quello tra la donna e l'uomo, consacrato dalla natura e dalla legge.

Ora, di dove gli veniva questo concetto, più puro e più esplicito di quello che trovava in Platone stesso? Certo dall'atmosfera cristiana, in cui spirava e viveva, anche se non ne avesse o non ne volesse avere coscienza; non certo dall'atmosfera pagana, ancora potente nella città in cui teneva scuola. Giacchè in questa la corruttela dell'amore dei fanciulli, venuta o no di Grecia, era molto sparsa, sì a' tempi repubblicani, e sì, peggio, in quelli in cui Plotino viveva (419); ed era laida, sozza, forse più laida e sozza, meno adorna di attrattive ed efficacie fantastiche, che non fosse in Grecia, dove la naturale finezza dello spirito procurava di colorirla per modo, che non riuscisse troppo brutta a vedere. Il Romano, quando si gittava al vizio, lo faceva con una grossolanità tutta sua. Non credo che un Greco avrebbe scritto il satirico di Petronio, così pieno d'ogni più sfacciata lordura. Della vita Romana, in mezzo a cui Plotino era, avrebbe tratto motivo piuttosto a tirar giù la dottrina d'amore di Platone, anzichè a sublimarla ancora più su.

Però, Plotino non considerò soltanto l'amore come passione dell'anima, ma altresì come demone. Nel trattarlo come tale, può parere bensì che non si distacchi punto da Platone, ma in realtà se ne distacca molto. L'apparenza è cagionata dal fondarsi ch'egli fa sul mito Platonico, ma la realtà ha motivo nella bizzarra, — e

vuol sembrare profonda —, interpretazione del mito. In questa maniera d'interpretare egli non era il primo. Già tra scrittori cristiani era abituale. Due di questi, l'uno di poco anteriore a Plotino, l'altro posteriore di un po' più d'anni, Origene ed Eusebio, ci danno notizia di quello che questa ermeneutica cristiana fosse. Il primo (420) voleva che il giardino di Giove fosse il paradiso terrestre, la Povertà il Serpente, l'Acquisto, Πόρος, l'uomo insidiato da questo. Egli credeva che si potesse soltanto dubitare, se Platone si abbattesse a un mito simile per un caso, o, come credevano alcuni, perchè nel suo viaggio in Egitto aveva incontrato filosofi giudei e n'aveva appreso qualcosa. E in questa opinione conveniva Eusebio (421).

Anzi, un filosofo Greco anteriore di meglio di un secolo a Plotino, vi aveva ritrovato più squisito significato. Plutarco, di fatti, ritiene che Acquisto, Πόρος, non sia altro se non il primo amabile e desiderabile e perfetto e bastante a sè; e Povertà la materia, che di per sè manca del bene, ma n'è riempita e n'è sempre in desiderio e ne prende; e il generato da essi, l'Amore, sia il mondo ed Oro che non essendo eterno, nè impassibile, nè incorruttibile, ma sempregenito, s'ingegna, colle mutazioni e periodi delle sue alterazioni, di rimanere in perpetuo giovine e non mai corrompersi.

Plotino dichiara di non accettare questa interpretazione di Plutarco. A lui non piace, che Amore valga il mondo, come quegli ha detto. Egli vi contrappone la opinione sua, che riassume così:

« L'anima, coesistente colla mente e sostanziata per opera della mente, e di giunta riempita di ragioni, e bella ornata di belle cose e ricolma di abbondanza, sì da vedersi in essa molti splendori e le immagini di ogni bella cosa, è Afrodite presa nel suo tutto; invece le ragioni tutte dentro essa — cioè abbondanza e Poro — derivan tutte d'in su, dal nettare di colà; e gli splendori dentro essa, come quelli che son posti nella Vita, si dicono essere nel giardino di Giove, e che quivi Poro s'addormenti gravato di quello di cui si è riempito. Apparsa poi la Vita e permanendo in perpetuo tra gli esseri, si dice che gl'Iddii banchettino in siffatta beatitudine. E Amore ha sussistenza sempre necessariamente così, dal desiderio dell'anima del meglio e del buono, e sempre è stato, dacchè è stata l'anima. Egli è qualcosa di misto, che partecipa di mancamento, in quanto vuole, che si riempia, e non è privo di abbondanza in quanto cerca il mancante di ciò ch'esso ha; giacchè, se fosse in tutto privo del bene, non cercherebbe mai il bene; sicchè da Acquisto, *Poro,* e da Povertà, *Penia,* si dice, ch'egli sia, cioè dal mancamento e dal desiderio, e la memoria delle ragioni, che s'adunano insieme nell'anima, generano l'atto verso il bene, che è appunto amore. E sua madre è Povertà, perchè il desiderio è sempre del manchevole; ed è materia la Povertà, perchè appunto la materia è manchevole in ogni rispetto. E l'indeterminato del desiderio del bene — giacchè non v'ha nè forma nè ragione in ciò che desidera questo — fa più materiale ciò che de-

sidera, in quanto desidera. L'idea che si riferisce a sè, è la sola cosa che rimane in sè; e desiderando ricevere, ciò che è per ricevere, apparecchia materia a ciò che sopraggiunge. Così, quindi, l'amore è un cotal essere materiale; ed egli è demone che proviene dall'anima, in tanto in quanto questa manca del bene, e nato lo desidera » (422).

Non si può dire che a Plotino il riassunto della dottrina riesca chiaro; ma non è più chiara l'esposizione più larga a cui esso serve di conchiusione (423). Si può, a ogni modo, intender così: Plotino distingue la mente dal sommo Iddio, l'anima dalla mente. Iddio genera la mente, la mente l'anima. Questa, intellettualmente, è il luogo dell'idee o ragioni, che la mente genera dentro essa, sorbendo il nettare d'in su: e moralmente genera in sè il desiderio del bene, che è l'amore. Le idee coi loro barbagli sono il giardino di Giove. In questo la Povertà, cioè l'anima che appunto, per esser desiderosa del bene, ne patisce difetto, si sposa coll'abbondanza, o Poro, cioè colle idee, che ha in sè; e queste che le mettono davanti il bene, gliene generano il desiderio, cioè creano in essa l'amore. Il desiderio si determina continuamente: nel suo indeterminato è tuttora materia di desiderio, cioè qualcosa non definito in cui i desiderii definiti poi nascono. E in quanto è desiderio, l'Amore è materia di una forma che gli sopraggiunge; ma è anche demone, in quanto nasce dall'anima già fecondata dalle idee e ha per sua sostanza desiderare il bene.

Io non m'indugierò a riferire qui altre interpretazioni di questo genere, antiche o moderne, del mito di Diotima. Son nate tutte dalla impotenza o dalla ripugnanza a comprendere quel mito, come una mirabile rappresentazione, una trasformazione in immagini di una fine e chiara analisi psicologica. Vi ha tempi in cui il pensiero s'impaccia, si confonde, s'abbuia: e di ciò a me par di vedere in tali interpretazioni un visibilissimo segno. Come siamo lontani, in questi labirinti di parole e di concetti, dalla fresca e vivace aura della speculazione Platonica?

## CAP. X

### Dell'amore nel paganesimo ultimo

In Plutarco e in Plotino abbiamo visto l'influenza del cristianesimo nella dottrina dell'amore; e come l'amor sensuale dell'uomo per l'uomo fosse riconosciuta quella nefanda corruttela, che è. Ma nel Paganesimo persistette per più secoli una diversa direzione di pensiero e di sentimento, e v'ebbero scrittori che se ne fecero interpreti. Uno di questi fu Luciano di Samosata che tramezza per tempo tra Plutarco e Plotino, e ha lasciato tra gli altri molti uno scritto, che porta per titolo *Amori*, ed è leggiero e gradevole come tutti i suoi. È un dialogo tra un Licino e un Teomnesto (424). Questo è stanco di amori, condotti con leggiadre donne e con fanciulli fiorenti di bellezza, e chiede a Licino che non vede

inchinevole nè agli uni nè agli altri, di giudicare lui, quali valgan meglio tra gli amanti dei fanciulli o quelli che si dilettano di donnuccie. A Licino par grave la quistione; ma ne ha sentito discutere da due, che tenevano l'uno per il primo e l'altro per il secondo di tali amori, e ciascuno per il suo con grande ardore. Licino, prima di esporre le opinioni dei due e le lor ragioni, racconta come in un suo viaggio alla volta dell'Italia gl' incontrasse in Rodi. Li conosceva da un pezzo. L'uno, Caricle di Corinto, un giovine non brutto, un bellimbusto da andare appunto a genio alle donnuccie; l'altro un Callicratide di Atene, neanch' esso un uomo semplice (425), giacchè, oltre ad esser forte nell'eloquenza politica e nella forense, amava la ginnastica, e assai probabilmente non per altro fine, che per aver occasione di trovare nei ginnasii fanciulli da amare. Dopo rimasto alcuni giorni in Rodi, Licino fu accompagnato dai suoi due amici nel rimanente del viaggio. Approdano a Cnido per visitare il tempio di Venere, e quivi ammirare la statua di Prassitele di un'arte davvero squisita. Così nella contemplazione della statua, come in discorsi tenuti a caso, s'era già manifestata la diversa inclinazione dei due: ma una storia, che raccontò la sacristana, di un giovane, che s'era innamorato di quelle belle membra di marmo, fu causa, che Callicratide addirittura desse in furore, e Licino proponesse, che ciascuno, alla sua volta, ragionasse alla distesa il parere proprio. Cavano a sorte, e Caricle parla per il primo.

Trascrivere ciò che questi dice in favore dell'amore dell'uomo colla donna, nè metterebbe conto, perchè è volgare, nè si potrebbe, perchè è in gran parte abbietto. Giacchè da questo amore è scompagnata ogni idealità o ragione; e n'è discorso soltanto nei rispetti del maggior piacere che possa produrre rispetto all'altro. Si pensi, che n'è tratta la difesa soprattutto dalle creature brute, che non ne usano altro? Mi contenterò quindi di riferirne una sola osservazione: che cioè dell'amore dell'uomo per l'uomo non si deve portare a discolpa, che abbia motivo dalla bellezza d'anima dell'amato, e dall'attrattiva ch'essa abbia sull'amante, e la voglia di questo, di fecondare e accrescere quella bellezza. O solo nel giovinetto l'anima è bella? E non anche nel vecchio, anzi tanto più, quanto più lunga è stata in lui l'esperienza della virtù? Perchè la bellezza del corpo sarebbe segno di bontà, e non ogni altra bellezza? Non ha chi l'una, chi altra bellezza? È la stessa obbiezione che dianzi abbiamo vista fatta da Cicerone (426).

Sarò anche più succinto nel riferire il discorso di Callicratide; anzi ne trarrò una sola considerazione, che l'amore dei fanciulli risponda a uno stato di civiltà più progredita, di menti più sviluppate, di scienza o filosofia più avanzata, che non faccia l'amor della donna; sicchè sia proprio cosa da filosofi e degna soltanto di essi.

Nella qual conclusione Licino acconsente, con gran rincrescimento di Callicle, con queste parole, che sono insieme la sua sentenza:

« Le nozze sono utile cosa alla vita degli uomini, e beate, quando riescono; ma gli amori tutti dei fanciulli, che promuovono i puri diritti dell'amicizia, io li reputo opera della filosofia sola; perciò prendere moglie devono tutti, ma amare i fanciulli, παιδεραστεῖν, sia lecito solo ai filosofi. Giacchè una virtù perfetta nella donna non sorge ».

La sentenza di Licino a Callicratide piacque tanto, che gliene dette una cena. E Teomnesto sentì tanto godimento del discorso di Callicratide stesso che, per dargli compimento, descrive la scala della corruttela nell'amor dei fanciulli, in contrapposto di quella che Socrate descrive nel Convito per allontanare in tutto l'amor dei fanciulli dal corporeo e voltarlo allo spirituale. Socrate del resto, così qui come in altre parti del dialogo Lucianesco, è calunniato e inteso maliziosamente e a traverso, così dall'amator delle donne come dall'amator de' fanciulli.

Questa di Luciano è l'estrema parola pagana sul soggetto disaggradevole, che ho dovuto trattare. Ella è l'eco di tante altre che l'hanno preceduta, e mostra, come in questo punto dei costumi umani, non meno che in tanti altri, si deve tutta al Cristianesimo la mutazione grande e benefica, che vi s'è prodotta. Di dove era entrata nella società pagana la corruttela d'amore, che la deturpava? Cicerone e Plutarco (427) dicono che ne fosse cagione l'uso dei giovani di esercitarsi nudi a' giochi ed esercizii ginnastici. E questa potette essere l'occasione che nella Grecia il vizio divampasse

di più: ma non in essa sola infierì; bensì in tutte le società antiche, come infierisce tuttora non so se in tutte le Società attuali non Cristiane — il che non so se si possa affermare —, ma certo in molte. E con ciò non si vuol dire, che le società cristiane ne sieno in tutto libere, — giacchè la natura umana è ribelle e disobbedisce al divieto — ma vuol dire, che n'hanno il divieto, e il più assoluto che si possa pensare.

E neanche sarebbe ragionevole sostenere, che dovunque gli antichi scrittori parlano di amor dei fanciulli, intendono quello sensuale, così vergognoso. Plutarco, che combatte cotesto amore sensuale e lo riprova, ammette che l'amare i fanciulli sia mezzo a educarli; e certo è. Troppi esempii (428) leggiamo di amori d'un uomo per l'altro, che non si possono trarre a quel significato triste. In questi casi amare è valso una disposizione profondamente benevola dell'animo o una amicizia ardente. E niente vieta, che le società più sono civili, e più danno occasione a un simile sentimento. Nè, d'altra parte, mancano alle società barbare motivi di promuovere amicizie, consociazioni, fratellanze strette da giuramenti vicendevoli di tali amori o amicizie tra quelli che le compongono. In tali società esse servono di difesa a ciascuno quando la compagine dello stato, in cui tutti i collegati vivono, non è sufficiente a difenderli.

Però, se siffatti amori e amicizie hanno luogo in società civili o barbare per diverse ragioni o rispetti, nè cagionano per se soli nè scusano la corruttela degli amori sensuali. E che cadessero

in questa persino le fratellanze intese alla difesa od offesa in guerra, non è dubbio; e s'è accennato dianzi (429). Un generale greco Pammene, uomo, dice Plutarco, amoroso, mutò l'ordinanza dei fanti gravi; egli rimproverava ad Omero d'averli collocati per tribù e curie; e invece a lui parve a proposito di collocarli l'amante vicino all'amato, per farne così una schiera invincibile, in cui, secondo un verso di lui stesso,

Elmo reggesse elmo, e scudo scudo.

E potrei moltiplicarne esempii così nei popoli Italici (430), come negli Ellenici.

Ora, ciò non sarebbe succeduto, se la donna non fosse stata così abbassata, come fu nella società Greca, e in tutte le antiche, ed è in tante delle non cristiane tuttora. Quando ciò fu succeduto, e alla donna tenuta in dispregio e in qualità di animale necessario soltanto a procreare, fu surrogato il fanciullo o il giovanetto, i pretesti del vizio, come suole, si moltiplicarono. Anche nella società Romana, in cui la donna era in tanto maggïor grado che nella greca (431), divampò. Non manca di verità ciò che Callicratide afferma, che col raffinamento degli spiriti progredisca questa lordura dei corpi. Bisognava un'alta e nuova inspirazione morale per ridare a quelli la visione del bene e del vero, e purgare questi. Il mezzo di farlo fu sollevare la donna, e metterla di pari coll'uomo e darle nella famiglia l'autorità che le spetta; e circondarle l'attrattiva naturale della persona di luce divina, e santificare la sua congiunzione col-

l'uomo. Così fu ritrovata davvero quella celeste Venere e quel celeste Amore, a cui Platone nel Convito aspira, ma che a lui, se brilla nella mente in sommo della scala, ch'egli descrive, gli si nasconde in basso, sicchè, se lo scorge e lo ravvisa al di là e trasumanando, non sa vederlo nè additarlo quaggiù. Dove stia l'ufficio, la dignità, la sublimità dell'amore è stato detto solo tre secoli e più dopo lui; e n'è stata nobilitata ed elevata e purificata la società umana. In tempi nei quali da tanti si parla così fuor di ragione e di scienza, sì della società Greca, soprattutto, e sì della nostra Cristiana, m'è parso utile di mostrare quanto questa superi quella, e per opera di chi e dove e quanto la superi.



# NOTE
## ALLA LETTERA E AL PROEMIO



# NOTE ALLA LETTERA

(1) 176 E.
(2) Ivi.
(3) 192 D, E.
(4) *Proemio* p. CXLV.
(5) Ivi, p. CXXVIII.
(6) Ivi, p. CXXVI.

(7) Nei *Testimonia de Platonis Symposio*, raccolti da Otto Jahn e premessi al testo del dialogo nella 2.ª ediz. del 1875, l'ultimo degli scrittori, che l'avrebbero nominato, è Giovanni Lido, appunto del sesto secolo.

(8) Il che mi pare si ritragga abbastanza dal commento di Alberto Magno al luogo della Politica d'Aristotele, II, 4, 1262 B, dove questi cita gli ἐρωτικοὺς λόγους del Convito. Quivi, Alberto, II, 1, Op. IV, p. 63 A, annota: *Et adhuc inducit philosophum hoc dicentem*, ibi. *Quemadmodum in amativis sermonibus, id est in libro suo de amicitia scimus dicentem Aristophanem.* Si vede che inventa e del Convito non sa nulla.

(9) Se risalgono sino al quinto secolo gli scritti falsamente attribuiti a Dionisio l'Areopagita.

(10) Vedi *Proemio*, p. CXIII. Vedi n. 349.

(11) Nell'*espositione* del m. Egidio Colonna Romano degli Eremitani sopra la Canzone d'amore di Guido Cavalcanti Fiorentino con alcune osservazioni intorno ad essa di Celso Cittadini etc. (Siena, appresso S. Marchetti, 1602), la Donna dice al Donzello, con cui discorre:

« Hora m'intendi ed ascolta ben quello che io ti voglio dire. Io ho mandato al mondo due miei messaggi: cioè Salomone ed Ovidio Nasone: l'uno mi menoe nel mondo con suoni e canti e l'altro fè l'arte come io dovea esser condotta. Dall'hora in quà io non mandai messaggio etc. » La donna raffigura l'Amore, che non credo fosse stata mai *donna* prima di allora. Sull'influenza d'Ovidio vedi Gaston Paris, *Hist. litter. de la France*, T. XXIX p. 457; e lui stesso *De l'art d'aimer au moyen âge* nella *Poésie du moyen âge* p. 189 s.

(12) Stampati la prima volta nel 1505. Vedi il bello studio del giovine A. Rossi: Gli *Asolani* del Bembo, Vittorio, 1886.

(13) Stampato nel 1528. Vedi la prefaz. del Conte C. Baudi di Vesme all'ediz. del Cortigiano del Le Monnier, p. IV.

(14) Il commento del Ficino al Convito, è, come questo, una conversazione; però tra dotti Fiorentini, Giovanni Cavalcanti, Antonio Agli teologo vescovo di Fiesole, Ficino stesso, Cristoforo Landini poeta, Bernardo Nuzio oratore, Tommaso Benci, ciascun dei quali prende a esporre uno dei discorsi del testo Greco. Fu pubblicato per la prima volta insieme colla traduzione latina di tutti i dialoghi di Platone e coi commenti agli altri dialoghi in Firenze *per Laurentium Venetum*, edizione senza indicazione d'anno, ma che si crede del 1482. Si può vederne la descrizione in Hoffman, *Bibl. Lexicon*, III, p. 136. Nell'ediz. delle opere di Ficino, Basileae, s. a., si trova a p. 1320 s. Il commento col Convito furon tradotti in *lingua Thoscana* per Hercole Barbarosa da Terni; e io ne ho davanti due edizioni; l'una in Roma in casa di Franc. Priscianese Fiorentino MDXLIIII: l'altra, men bella, in Venetia, senza nome di stampatore, dello stesso anno. È notevole, che anche in questo anno Cosimo Bartoli publicò in Firenze per i tipi di Néri Dorteláta una traduzione del Commento solo fatta dal Ficino stesso, e rimasta sinallora inedita.

I libri sull'amore, che bisognerebbe leggere, per iscrivere di quello, che io dico in questo paragrafo e nel seguente, son molti: cito qui quelli che sono andati raccogliendo, un po' alla rinfusa, così, come mi vengono sotto le mani.

Francisci Catanei Diacetii, *De Amore libri tres*: nelle sue *Opera omnia*, Basileae, 1563. f. p. 90 s.

Dello stesso: *Panegyricus in Amorem*. Ivi p. 130 s.

Dello stesso: *In Divini Platonis Symposium enarratio*. Ivi, p. 145 (dedicata a Clemente settimo).

Dei primi due scritti v' ha una traduzione italiana, pubblicata in Venezia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari MDLXI, con la vita del Diacceto fatta da m. Benedetto Varchi. Non so in che anno fossero la prima volta pubblicati in Latino. L'autore nacque nel 1466.

*Commento dello illustrissimo signor Conte* Joanni Pico Mirandolano *sopra una Canzone de Amore, composta da* Girolamo Benivieni cittadino Fiorentino, *secondo la mente ed oppenione de Platonici*, nelle sue *Opera omnia*, Basileae per Heinricum Petri. Anno MDLVII, p. 898 s.

*Dialogo della signora* Tullia d'Aragona *della infinità d'amore*. In Vinezia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, MDXLVII.

*Libro di natura d'amore di* Mario Equicola *novamente stampato et con somma diligentia corretto*. MDXXVI. Stampato in Vinezia per Gioanni Antonio et fratelli de Sabbio. — Un' altra edizione è del MDXXXI nella inclita città di Vinegia per Francesco di Alessandro Bindoni et Mapheo Pasini compagni.

*Dialoghi di* M. Speron Speroni *nuovamente ristampati et con molta diligenza riveduti et corretti*. In Venezia. Per Comin de Trino di Monferrato. MDLXIIII. Il primo è sull'*Amore*.

*Esposizione d'un sonetto platonico fatto sopra il primo effetto d'amore che è il separare l'anima dal corpo de l'Amante, dove si tratta de la immortalità de l'anima secondo Aristotile, e secondo Platone. Letto nel mese d'aprile nel 1548 nel consolato del magnifico Giambatista Gello.* In Fiorenza MDXLIX. L'autore è Pompeio da Pescia. Ve n'ha una seconda edizione in Fiorenza MDLIIII senza nome di editore.

*Il Raverta, Dialogo di Messer* Giovanni Betussi, *nel quale si ragiona d'amore, et de gli effetti suoi*. In Vinezia appresso Gabriel Giolito de Ferrari MDXLV.

*Due lezioni di* M. Benedetto Varchi: *l'una d'Amore e l'altra della Gelosia. Con alcune utili et dilettevoli*

*quistioni, da lui nuovamente aggiunte.* In Lione, appresso Gulielmo Rovillio 1560 (Nella prima il Varchi scrive: « Dopo Platone infino al tempo de' padri nostri (cosa da non potersi, se non con fatica, credere), di tanti scrittori così di versi come di prosa, tanto nella lingua Greca e Latina, quanto Toscana, niuno (che sappia io) scrisse d'amore, se non se prima Dante con alcuni antichi e poi il Petrarca, che seguitasse le vestigia di lui così altamente impresse; il primo fu M. Marsilio Ficino, il quale nel suo comento sopra il convivio di Platone scrisse tante cose e tanto dottamente, che se io mi conoscessi degno di giudicarlo, affermarei, che egli mostrò più dottrina in quel comento e maggior lode meritò, che tutti gli altri insieme fatto non haveano infino à quel tempo. Doppo il Ficino trattò d'amore il Conte Giovanni Pico, chiamato, e non indegnamente, Fenice, quasi un solo; e non più non Pico, ma Fenice si ritrovasse. E ne trattò in lingua Fiorentina sopra il comento della canzone d'amore di Girolamo Benivieni, così ordinatamente, e dottamente, che ben mostrò, che egli era non men buon Teologo che dotto Filosofo. Al Pico successe M. Francesco de' Catani da Diaccetto, il quale nel suo Panegirico, et altrove dove favellò d'amore, fece chiaro quanto egli nelle cose Platoniche fusse à dentro penetrato; nel medesimo tempo, ò poco dopo, compose i suoi tre libri de gl'Asolani M. Pietro Bembo, nei quali, se la dottrina, la quale ad ogni modo non fù ne piccola ne indegna di tanto huomo, havesse all'eloquenza corrisposto, non dubiterei affermare, che la lingua Toscana havesse anch'essa il suo Platone. Ultimamente venne in luce il dialogo di Filone Hebreo, diviso in tre libri: ne i quali si tratta (ben che alcune volte oscuramente, ò confusamente) così à lungo delle cose d'amore, e così veramente, che io per me lo prepongo à tutti gl'altri » p. 31 s.).

*Dialoghi di amore* di maestro Leone Hebreo. — Stampati in Roma per Antonio Blaso d'Assola. Del. M. D. XXXV. (nel luogo citato del Varchi il nome *Filone* è errato).

*Trattato dell'Amore humano composto et donato ha già molti anni da* M. Flaminio Nobili all'Illustriss. et Eccellentiss. signor Prencipe di Firenze et di Siena. Stampato appresso Vincentio Busdraghi in Lucca nell'anno MDLXVII.

*De ascensu mentis in Deum, ex Platonica et Peripatetica doctrina libri sex.* Stephano Conventio Bononiense authore. Venetiis Ex officina Ioannis Baptista Somaschi MDLXIII.

*Delle lettere amorose di diversi huomini illustri. Libri nove. Nelle quali si leggono nobilissimi, et leggiadri concetti, in tutte le materie occorrenti nei casi d'Amore, da i più eccellenti ingegni de' tempi nostri scritte, et per la maggior parte non più stampate, ò vedute.* In Venetia, appresso gli Eredi del Bonelli, 1574.

*Rime platoniche* del Sign. Celso Cittadini dell'Angiolieri *alla virtuosiss. e graziosiss. Gentildonna,* madonna Hippolita, sopranominata la Fiamma, *con alcune brevi spiegazioni dello stesso autore sopra le medesime Rime: nelle quali egli minutamente tratta della scala Teologica, e della Platonica di salire al Cielo per le cose create; Et alcuni segreti misterii del nome d'Amore per via della Cabalah.* Venetia, Ad instantia di Gio. Martinelli 1585.

E tralascio altri più noti: e certo molti mi sfuggono. Sul soggetto stesso si veda il Graf: *Attraverso il Cinquecento*, p. 20 s.

---

# NOTE AL PROEMIO

(1) Dice bene il Boeckh, *De simultate quae inter Platonem et Xenophontem intercessisse fertur*, Ges. kl. *Schriften*, IV, p. 17: *Xenophonteum Symposium pars est operis Socrati defendendo ejusque universo vitae generi moribusque adumbrandis scripti, quod a Memorabilibus incipiens* Oeconomicum *cum* Convivio *complectebatur*. Che il Convivio si congiunga nel pensiero dell'autore con scritti antecedenti risulta già dal modo in cui comincia: Ἀλλ'ἐμοὶ κτλ.

(2) Sicchè la quistione posta dal Rettig, Xen. *Gastm. Einl.* p. 5 n. 6 (Leipzig, 1881); *ob dadurch*, cioè per la connessione riconosciuta tra il Convito e l'altro scritto, *beide Werke innerlich zu einer Einheit verknüpft, oder mehr äusserlich als einander ergänzend aufgefasst werden sollen*, è, come tante altre, una quistione vana. La connessione è intima perchè trattano tutti della stessa persona collo stesso oggetto; è estrinseca, perchè ciascuno dei tre scritti può pure stare da sè, ed è edito distinto dagli altri. Al Rettig par che sia nel secondo modo, perchè egli ritiene il Convito per una « compiuta opera d'arte » tonda tonda da ogni parte. Che però nel Convito sia dipinto Socrate nello scherzo, non vuol dire che Senofonte non ne abbia riferita altrove nessuna parola scherzevole. Anzi, il carattere dello scherzo di Socrate è ben definito *Mem.* I, 3, 8: Τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων.

(3) VI, 1-5.

(4) I, 1-6.

(5) I, 7.

(6) I, 8-11.

(7) II, 1-2.

(8) II, 3-4.

(9) II, 4: καὶ ὁ Λύκων κτλ.

(10) II, 5.
(11) II, 9, 12.
(12) II, 10.
(13) II, 15-20.
(14) II, 24-27.
(15) III, 2.
(16) III, IV.
(17) III, 6; IV, 5.
(18) III, 9; IV, 8, 19, 28.
(19) III, 10.
(20) IV, 56-64.
(21) V, 1-8.
(22) V, 19.
(23) V, 10.
(24) VI, 9-10.
(25) VII, 2-4.
(26) VIII, 1, 2.
(27) IX, 1-6.
(28) IX, 1.
(29) IX, 7.
(30) Callia era figliuolo d' Hipponico (vedi Aristoph. *Av.* 283) di alta nobiltà (*Symp.* VIII, 40), di grande ricchezza (ivi, 37 e Boeckh, *Staatsh. d. Ath.* I, 529 seg.), di rara bellezza, e non comune robustezza di corpo (*Symp.* VIII, 40 e il cit. luogo di Aristofane). Questi vantaggi non meno che la circostanza ch' egli rivestiva la dignità ereditaria nella sua famiglia di δᾳδοῦχος degl' Iddii Eleusinii (Xen. *Hell.* VI, 3, 3; *Symp.* VIII, 40. Andokides *de myst.* p. 55 e 62 ed. Reiske), gli resero facile, come Senofonte par d' accennare, di giungere ai più elevati ufficii pubblici di Arconte e di Stratego; ma non fecero ch' egli vi s' illustrasse per segnalati servigi. Ificrate, in cui compagnia fu Stratego, lo chiamava anzi, per ispregio, μητραγύρτης. Vedi Aristot. *Rhetor.* III, 2. Anche fu adoperato in un' ambasceria ai Lacedemoni, di cui era πρόξενος (Xen. *Hell.* V, 5, 2 e VI, 3, 4), e Senofonte riferisce il discorso, ch' egli tenne in questa occasione; discorso che mostra non già mente da uomo di stato, ma gran compiacenza di sè, ch' è quello di cui Senofonte lo rimprovera. La sua vanità, di passare per un uomo di singolare cultura, fu causa, ch' egli usasse molto coi più celebrati sofisti del tempo, e facesse grandi spese per riceverne

gl'insegnamenti. (Xen. *Symp.* I, 5; IV, 62; Plat. *Apol.* 20 A; *Cratyl.* 391 C). Platone, che se ne prende beffe anche altrove (*Prot.* 335 E. *Theaet.* 165 A), fa nel *Prot.* 314 C seg., una piacevolissima descrizione del lor modo di stare e di fare in casa di lui. Pur troppo, la sua prodigalità non si restrinse a tali fantasie, anzi, a dissipargli la sua gran sostanza ebbe soprattutto colpa il praticare e lo straviziare con etère. Andocide, *de Myst.* § 120-128, lo accusa persino d'incesto colla madre di sua moglie. e lo fa con particolari, che rendono inverisimile, che la narrazione sia tutta esagerata o falsa. Secondo Athen. XII, 526, morì in gran miseria. I comici, tra i quali Eupoli prese a soggetto di una sua commedia, rappresentata due volte, la relazione d'amore, ch'egli ebbe con Autolico, n'hanno fatto beffe amarissime. Si trovano ancora resti del loro motteggio. Vedi i frammenti dell'Autolico e dei Κόλακες di Eupoli presso Koch, *Comic. attic. fragm.* I, 267 s., 296 s.; e Aristofane, *Av.* 285 s.

> ἅτε γὰρ ὢν γενναῖος ὑπό τε συκοφαντῶν τίλλεται,
> αἵ τε θήλειαι προσεκτίλλουσιν αὐτοῦ τά πτερά;

e il rimprovero più terribile nelle *Rane*, 428 s.

> καὶ Καλλιάν γέ φασι
> τοῦτον τὸν Ἱπποβίνου
> κύσθῳ λεοντῆν ναυμαχεῖν ἐνημμένον.

Socrate, qui, VIII, 42. 43, non ne parla come chi ne aspetti molto. Vedi sopra lui J. G. Schneider, *quæst. de conv. Xen.* 136, e Cobet *Prosopographia Xen.* p. 67 s.; Rettig, p. 5 n. 7 e la mia traduzione del Protagora, *Opere di Platone*, vol. III p. 311 n. 10.

(31) Il più che sappiamo di Autolico, è quello che se ne trae da questo luogo. Senofonte vanta la sua straordinaria bellezza accompagnata da moralità I, 8; le sue nobili inclinazioni, II, 5; il suo delicato amore per il padre e il suo contegno da fanciullo, III, 12. 13; la sua ambizione, la sua vigoria, e la sua perseveranza, VIII, 37. p. 38. Fu onorata di statua la sua vittoria nel pancratio dallo scultore Leocrate. Vedi Plin. *Hist. Nat.* XXXIV, 8, e Pausania, I, 18 e IX, 32. Aristofane ed Eupoli fecero una commedia col suo nome. Più in là nella vita

si mostrò uomo di generoso e risoluto animo; un armosta spartano, Callibio o Eteonico che si chiamasse, lo minacciò del bastone, ed egli lo sollevò e lo gittò per terra, il qual atto i 30 tiranni gli fecero pagar colla vita. Vedi Plutarch. *Lysand.* XV; Paus. IX l. c. Diod. Sicul. XIV, 5, cit. da Cobet, p. 55.

(32) I, 10.

(33) ὡς γάρ σ' ἴδω βροχέως με φωνᾶς οὐδὲν ἔτ' ἴκει, — ἀλλὰ κὰμ μὲν γλῶσσα ἔαγε κτλ. Vedi Virg. *Aen.* IV, 74; Hor. *Od.* IV 1, 5; Epod. I, 1 9.

(34) Vedi nota 31.

(35) I, 2.

(36) IX, 1.

(37) VIII, 11.

(38) Vedi nota 30.

(39) VIII, 10.

(40) VIII, 12.

(41) III, 13.

(42) Καλοκἀγαθία; la qual parola non ne ha nessuna italiana, che in tutto le corrisponda. Socrate, *Econ.* VI, 14, non riesce a definire chi siano i καλοί τε κἀγαθοί, nome, che dice σεμνόν; sicchè si contenta di presentarne un tipo in Ischomaco. Come appare da Arist. *Mor. Eud.* VII, 15, 1248 C, 10 s., la καλοκἀγαθία va attribuita a colui, che è fornito di qualità lodevoli, che eccitano naturalmente lode ed approvazione.

(43) IV, 25 s. Vedi Xen. *Mem.* I, 3, 8 s.

(44) Socrate, IV, 27 s. VIII, 4; Antistene IV, 38: Siracusano IV, 52 s.

(45) Tutto il cap. VIII, e l'analisi del discorso nel sommario p. 210.

(46) II, 4.

(47) II, 9.

(48) II, 13.

(49) VIII, 21.

(50) IX, 7. Quanto il Socrate di Senofonte apprezzi le donne, si può vedere in tutto l'Economico, e, *Mem.* II, 2, nella conversazione con Lamprocle, il suo figliuol primogenito, adirato colla madre.

(51) Così la intende il Rettig nella introduzione alla sua edizione del Convito citata dianzi (n. 2). Egli ritiene che il Convito sia soprattutto un'opera di « poe-

tica e artistica natura »; e, come s'era già espresso nel suo scritto anteriore: *De conviviorum Xenophontis et Platonis ratione mutua* (1864): *omnia in hoc opere summa arte ita disposita et ordinata esse, ut singula quaeque sibi invicem respondeant et ad unum finem tendant omnia.* Il che non mi par vero, e il fine poi non è quello che il Rettig crede, come dirò più innanzi.

(52) I, 1; οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω κτλ.

(53) A 23 anni secondo lo Schneider; v. Boeckh, 14.

(54) « Figliuolo di Critone, del fedele amico e ammiratore di Socrate, che gli serba fede come il padre, costante. Dev'essere stato bello fuor di misura, e infatuato della sua bellezza (*Symp.* III, 7. IV, 10, s. 19. *Mem.* II, 6, particolarmente § 29). Egli stesso si struggeva d'amore per Clinia ed altri. Vedi *Symp.* IV 12, 21, s. E ciò fu causa, che il padre pregasse Socrate di volerne aver cura, il che questi fece e con buon successo, quantunque non fosse leggiera impresa (*Symp.* IV, 24 s. IX, 7). Queste relazioni di amore possono essere state cagione, che Critobulo si curasse meno della sua sostanza e della sua moglie sposata di recente — come del resto era greco costume — ed aver dato motivo a Senofonte di metter Socrate nell'*Economico* a intrattenersi con lui sulla condotta dell'amministrazione domestica. (*Econ.* II, 7 s. III. 12. *Symp.* IV, 14). Il suo temperamento allegro, inclinato allo scherzo e alla burletta, riprodotto in alcuni tratti da Platone nell'Alcibiade, (vedi Platone *Symp.* 215 A con Sen. *Symp.* IV, 19) che, del resto, Socrate stuzzicava e provocava coi suoi motti, deve aver fatto di lui una persona simpatica a Socrate. Che questo contegno non escludesse da parte sua un alto rispetto per Socrate, lo prova l'influenza che questi esercitò sopra di lui, anche maggiore che non facesse il padre Critone. » Rettig., p. 27, n. 31.

(55) Vedi *Proemio al Cratilo* p. 13. Il Cobet ne discorre p. 64, e il Rettig, p. 41. n. 59. Certo qui è rappresentata come assai buona persona, e premurosa per il fratello, dal quale par temere, che deva andare a male, VIII, 12.

(56) Com'egli sia rappresentato, dico più in là nel testo. Su lui vedi Diog. Laert. VI, 1; Müller, *De An-*

tisthenis Cinici vita 1860, Dummler, *Antisthenica*, 1882, e lo Zeller, *Ph. d. Gr.* II, 241 s. per non citar altri.

(57) Di questo eccellente uomo sarà discorso nel proemio al dialogo di Platone che porta il suo nome.

(58) Questo Licone non è nominato che qui.

(59) Probabilmente figliuolo del generale Ateniese Nicia, che conosciamo soprattutto da Tucidide. Socrate suggerì al padre di confidarne l'insegnamento al celebre musico Damone, quando il padre ne pregò lui (Plat. *Laches*, p. 180 C e 200 C). Egli stesso però c' informa qui che il suo principale studio fosse Omero, di cui sapeva a mente tutteddue i poemi. Secondo Aristotele, *Rhet.* III, 11, 13, accettò di gareggiare coi Rapsodi, ma n'ebbe la peggio. Anche non pare, che l' insegnamento di Stesimbroto e di Anassimandro e di molti altri, in cui spese di molto, gli giovasse gran che. Fu condannato nel capo dai 30 tiranni, a' quali lo rendevano sospetto le sue ricchezze e i suoi sentimenti aristocratici. Vedi Xen. *Hellen.* II, 3, 39: Lysias *c. Poliarch.* p. 602. Reiske; Plutarch. *de esu animalium* II, 2; Diod. Sic. XIV, 5. La sua moglie, che pare l'abbia amato molto (Xen. *Symp.* VIII 3), si dette la morte, *ne triginta tyrannorum libidinem sustineret.* Si vede di più, ch'egli aveva indole piacevole e benevola; ama celiare cogli altri e lascia gli altri celiare con lui. Se appare in compagnia di Callia, pure n'è un contrapposto; questi scialacquatore, egli amico del denaro (IV, 45, 51); e se del primo è soprattutto rilevato l'amore per Autolico, di lui l'amore per la moglie. Vedi Cobet, p. 71.

(60) Su tutto questo vedi, per non citar altri, Becker, *Charicles*, ed. Goell (Calvary), vol. 1, p. 142, sesta scena, e i due *Excursus*, vol. II, p. 286 s.

(61) III.

(62) IV.

(63) Nel cap. III, l'ordine è questo: Callia, Nicerato, Critobulo, Antistene, Carmide, Socrate, Filippo, Licone, Autolico, Ermogene; nel IV, Callia, Nicerato, Critobulo, Carmide, Antistene, Ermogene, Filippo, Siracusano, Socrate; cioè Antistene scambia il posto con Carmide; Socrate con Ermogene. Il Siracusano manca nel III; Licone e Autolico nel IV. Il Rettig trova profonda ragione della mutazione dell'ordine; ma son sogni. Licone

e Autolico non spiegano il perchè del lor vanto, per la buona ragione che s'intendeva da sè.

(64) IV, 6 s.

(65) Si confronti IV, 15 con IV, 18. Nel primo luogo διὰ τὸ ἐμπνεῖν τι ἡμᾶς τοὺς καλοὺς τοῖς ἐρωτικοῖς ἐλευθεριωτέρους μὲν αὐτοὺς ποιοῦμεν κτλ.: nel secondo νυνὶ θᾶττον ἂν ἐγὼ καὶ σιωπῶν πείσαιμι τὸν παῖδα τόνδε καὶ τὴν παῖδα φιλῆσαί με.

(66) Si badi soprattutto IV, 32: ἀλλὰ καὶ Σωκράτει κτλ.

(67) Si veda IV, 38: ἦν δέ ποτε ἀφροδισιάσαι, per persuadersi che però egli non intende la ricchezza dell'anima come faremmo noi, giacchè ammette che non si perda con atti e sodisfacimenti, che, a parer nostro, la disperderebbero tutta.

(68) IV, 49: εὐφημῶ τε ὅσα ἂν δύνωμαι.

(69) *Ivi*: ἐφ'οἷς ἂν αὐτοὺς μάρτυρας ποιήσωμαι ἑκὼν οὐδὲν ψεύδομαι.

(70) IV, 50, 51.

(71) IV, 52-55.

(72) 54: εὐτύχημά γέ σου μέγα τὸ τὸν χρῶτα τοιοῦτον φῦναι ἔχοντα ὥστε μόνον μὴ διαφθείρειν τοὺς συγκαθεύδοντας.

(73) IV, 62.

(74) Il Rettig, *Einl.* p. 47, distingue la μαστροπεία dalla προαγωγεία, in ciò, che il προαγωγὸς *blos diejenigen erkennt, welche einander nützlich sind, und die zu befreundenden zusammenführt, während der μαστροπός auch die Mittel an die Hand giebt, durch Beispiel und Lehre, welche Freundschaft erzeugen.* Questa distinzione non s'intende.

(75) Xen. *Mem.* II, 6, 36: ὥσπερ οὐκ ἐπὶ σοὶ ὂν ὅ τι ἂν βούλῃ περὶ ἐμοῦ λέγειν; Μὰ Δί'οὐχ, ὥς ποτε ἐγὼ Ἀσπασίας ἤκουσα. Ἔφη γὰρ τὰς ἀγαθὰς προμνηστρίδας μετὰ μὲν ἀληθείας τἀγαθὰ διαγγελλούσας κτλ. *Symp.* VIII, 43: ἢν ὁρῶσι γέ σε μὴ τῷ δοκεῖν, ἀλλὰ τῷ ὄντι ἀρετῆς ἐπιμελούμενον.

(76) VIII, 5.

(77) Xen. *Mem. ivi* § 28: Ἴσως δ'ἂν τί σοι κἀγὼ συλλαβεῖν εἰς τὴν τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν θήραν ἔχοιμι διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι. 29: διὰ γὰρ τὸ ἐπιμελεῖσθαι τοῦ ἀρέσαι τῷ ἀρέσκοντί μοι οὐκ ἀπείρως οἶμαι ἔχειν θήρας ἀνθρώπων.

Anche nel dare il perchè del chiamarsi Socrate μάστροπος σαυτοῦ il Rettig, *Einl.* p. 55, n. 65, a parer mio, erra.

(78) Vedi in tutto il cap. 6 del L. II dei Memorabili in conversazione con Critobolo.

(79) *Symp* V, 4. Hug, *Philolog.* VIII, p. 657 s. cit. dal Rettig. n. 66. *Darin liegt in der Form des Scherzes die Geringschätzung der äusseren Schönheit durch Sokrates ausgedrückt.*

(80) Il Rettig lo vuol diviso in tre atti: dopo il primo capitolo che serve come di prologo, il primo atto è tutto nel cap. II; il secondo nei cap. III, IV e V; il terzo nei cap. VI, VII, VIII, IX. Il centro del dramma è nel cap. IV. Quantunque non manchino ragioni ingegnose ai questa combinazione artificiosa, non cessa però questa di essere immaginaria, com' è parsa allo Schenkl, *Bursian Jahresber.* XVII, p. 22, e allo Hug, *Plat. Symp. Einl.* p. XXX, 1.

(81) Per e. II, 20, e VI, 8, 9.

(82) Xen. *Symp.* II, 1; καὶ ἐσπείσαντο καὶ ἐπαιάνισαν. Pl. *Symp.* 176 A. σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι καὶ ᾄσαντας τὸν θεὸν καὶ τἄλλα τὰ νομιζόμενα.

(83) *Proemio*, p. 58.

(84) 172 E; Xen. *Mem.* III, 11, 17.

(85) 173 D. Sulla domanda, se questo Apollodoro sia tutt'uno collo scultore nominato da Plinio, *Hist. Nat.* XXXIV 81 e 84, vedi Hug *Einl.* p. XL che inclina a non crederlo collo Jahn, *Abh. d. sächs. Ges. d. W.*, VIII p. 718 n. 50: altrimenti Hertz, *de Plautio poeta*, p. 16.

(86) 173 D. Vedi Xen. *Mem.* I, 4, 2; dove si mostra οὔτε θύοντα τοῖς θεοῖς οὔτε μαντικῇ χρώμενον, e Socrate lo persuade, che gli Dii ci sono e bisogna averne cura.

(87) 173 B

(88) *Ivi.* Aristoph. *Nub.* 102: τοὺς ὠχριῶντας, τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ χαιρεφῶν.

(89) 172 C.

(90) L'anacronismo 193 A: διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων prova, che il Convito non può essere stato scritto se non dopo l'Olimp. 98, 4 (= 385 a. C). Vedi n. al dial.

Il Rückert, inoltre, ha a buon diritto cavato da questo stesso luogo, che la ricostituzione di Mantinea seguita

nell'Ol. 102, 3 (= 370) non può essere stata conosciuta da Platone, mentre scriveva; altrimenti ne avrebbe fatta menzione. Al che si può aggiungere, ch'è difficile che Platone conoscesse la battaglia di Leuttra, Ol. 102, 2 = 379 a. C. — e il fatto eroico dello ἱερὸς λόχος dei Tebani, quando scriveva le parole a 178 E. Collo stesso tempo, cioè con quello posteriore alla pace di Antalcida, s'accorda bene l'espressione 182 B: τῆς δὲ Ἰωνίας καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ ὅσοι ὑπὸ βαρβάροις οἰκοῦσι. Hug *Einl.* XLI.

(91) Secondo Athen. *Deipnos.* V. 217 A: ὁ μὲν γὰρ (sc. Ἀγάθων) ἐπὶ ἄρχοντος Εὐφήμου στεφανοῦται Ληναίοις: Ol. 90, 4, = 416 a. C. Il Köhler, *Mitteil. d. deutschen Arch. Inst.* III 133, cava da due iscrizioni che sino al-l'a. 393 a. C. non sono state recitate tragedie alle Lenee. Il che confermerebbe la congettura del Madvig, che in Ateneo la menzione delle Lenee è sbagliata; e si debba leggere le grandi Dionisie, essendo queste le sole, in cui sarebbe stata possibile la presenza di πλεῖν ἢ τρισμύριοι Ἕλληνες accennata 175 E. L'Hug trae dal modo in cui è rappresentato Alcibiade, che il banchetto abbia avuto luogo in tempo anteriore alla spedizione Siciliana Ol. 1, 91 2 = 415 a. C. Quanto al luogo in cui la rappresentazione della tetralogia tragica di Agatone fu fatta, s'osservi che le notti in quella stagione erano lunghe, 223 C, e che le Lenee si celebravano nel mese di Gamelion (Gennajo-Febbrajo) e le Dionisie in quello di Elaphebolion (Marzo-Aprile); ora la indicazione di notti lunghe si conviene piuttosto al secondo mese che al primo.

(92) *Protag.* 315 E.

(93) Secondo Ritschl, *De Agathonis ætate*, sarebbe nato nell'Ol. 83, 1 = 448 a. C; sicchè avrebbe passati i 30 nell'Ol. 90-3 = 418 a. C.

(94) *Protag.* 315 D; *Symp.* 177 E; 193 B ecc.; Xen. *Symp.* VIII, 32.

(95) 175 A s.

(96) 175 B s.

(97) 175 E.

(98) 176 C.

(99) Xen. *Symp.* II, 26. In Platone Socrate persiste a bere ἐκ φιάλης μεγάλης: in Senofonte sconsiglia di usare per bere la φιάλη μεγάλη, che vuole Filippo. Ma si badi, che non sconsiglia, perchè si beva poco, ma per-

chè non si beva molto di un fiato; il bel paragone che egli porta, serve soprattutto a distogliere dall'affogare lo stomaco nel liquido. D'altronde a Socrate poteva piacere di bere a piccoli sorsi, e poco; e pure non mancargli la forza di sostener molto vino, e berne molto. Nel Convito di Platone è rappresentato in questa sua seconda attitudine, e il perchè lo dico più avanti. Ciò che ne dice Erissimaco, l. c. e ciò ch'egli fa, sono la riprova di fatto di quello che ne afferma Alcibiade così 314 A come 220 A: Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς πώποτε ἑώρακεν ἀνθρώπων. Vedi Boeckh, p. 16.

(100) 223 C.

(101) 197 E.

(102) 193 E, 194 A s.

(103) 198 D; 199 A.

(104) VIII, 6. Si veda anche IV, 27, 28.

(105) 213 C.

(106) 222 E, 223 A.

(107) 175 A.

(108) VI, 6 s.

(109) Giacchè, come nota l'Hug, l'ultimo letto destro, o l'infimo era bensì la κλισία ἄτιμος, quella nella quale si metteva a giacere il padron di casa; ma per il convitato, quando questi ve lo chiamava, era una distinzione esservi posto a sedere. Theoph. *Char*. 21: ὁ δὲ μικροφιλότιμος τοιοῦτος τις οἷος σπουδάσαι ἐπὶ δεῖπνον κληθεὶς παρ' αὐτὸν τὸν καλέσαντα κατακείμενος δειπνῆσαι.

(110) IV, 34.

(111) IV, 19: Τί τοῦτο; ἔφη ὁ Σωκράτης. ὡς γὰρ καὶ ἐμοῦ καλλίων ὢν ταῦτα κομπάζεις; Νὴ Δί', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἦ παντων Σειληνῶν τῶν ἐν τοῖς σατυρικοῖς αἴσχιστος αν εἴην.

(112) 215 A, 222 A.

(113) 215 A: δι' εἰκόνων.

(114) Xen. *Symp*. VI 6-10: Μηδενὶ μηδὲν εἴκαζε.

(115) È il concetto dello Schleiermacher, *Plat. Werke*, II, 2, pag. 374: *So scheinen wir demnach in dem was Socrates über die Liebe sagt und in dem was Alkibiades über den Sokrates, das Wesentliche unseres ganzen Kunstwerkes gefunden zu haben, indem was uns jenes erste des Philosophen eigentliches Wesen, zwar unter einer ganz anderen äusseren Form doch aber näher betrachtet fast auf dieselbige Weise durch Auf-*

*stellung eines allgemeinen Begriffs und durch Absonderung der übrigen Arten darstellt, wie im Sophisten und Staatsmann das Wesen dieser beiden dargestellt wurde; in seinem Leben aber und wirklichen Handeln, worüber in jenen Gesprächen von dem Sophisten und dem Staatsmann nur einzelne zerstreute Züge vorkommen, uns die letzte Lobrede des Alkibiades den Philosophen in einem wenn auch nur halb ausgeführten doch wenigstens den Umrissen nach geschlossenem Bilde darstellt.* Così Boeckh *op. cit.* p. 16: *Plato summum sapientiae, moderationis, temperantiae exemplum proponere legentium constituerat mentibus.*

(116) Xen. *Symp.* 2, Plat. *Symp.* 176.

(117) 174 A; 213 C s. e il *Prot.* cit. nella n. 93 Aristofane, nelle *Thesmophoriaz.* v. 191, lo fa pregare da Euripide che si vesta da donna per parlare in sua difesa: e avendogli quella chiesto il perchè, risponde perchè σὺ εὐπρόσωπος, λευκὸς, ἐξυρημένος, γυναικόφωνος, ἁπαλὸς, εὐπρεπὴς ἰδεῖν. Quello che segue in Aristofane, v. 200, 1, allude ai suoi costumi.

(118) 175 B, C.

(119) 198 C.

(120) Se ne discorrerà nel proemio del Gorgia.

(121) 198 C. Vedi Aristoph. l. c. 52, 58-62.

(122) 194 B.

(123) 223 A.

(124) Schol. ad Aristoph. *Ran.* v. 85.

(125) VIII, 32 s.

(126) VIII, 34.

(127) VIII, *ivi.*

(128) 182 B.

(129) 178 E.

(130) Osserva bene l' Hug, *Einl.* p. XLVIII: *Lassen die Worte des Alkibiades:* ἐγὼ δὲ δὴ τοιούτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν μὴ χαριζόμενος αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους ἢ χαριζόμενος τούς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας (218 D) *erkennen dass die* τινές (182 A), *welche die sinnliche Männerliebe verurtheilen, in Athen die Mehrzahl bilden.*

(131) 176 B; *Phaedr.* 268 A, B.

(132) 214 B.

(133) 176 B s. 214 B 8.

(134) 223 B con Fedro: οἴχεσθαι ἀπιόντας.

(135) 176 D. L'ubbriachezza era, del resto, il tema di un dialogo d'Antistene col titolo: περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης, e di uno di Aristotele.

(136) Xen. *Mem.* III. 14, 2.

(137) *Phaedr.* 227 A.

(138) *Phaedr.* 244 A: *Symp.* 176 D: *Prot.* 315 C.

(139) 176 E.

(140) 177 A.

(141) *Prot.* 315 C: mia trad. p. 137.

(142) *Phaedr.* 227 1.

(143) *Ivi*, 273 A.

(144) Lysias, XIX, 15.

(145) Athen. XIII. 562 A: *Fragm. Com. Gr.* (Didot) p. 571. Πορευομένῳ δ'ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τῶν κακῶν καὶ τῆς ἀπορίας φιλοσοφεῖν ἐπῆλθέ μοι κτλ.

(146) 177 A.

(147) 177 D.

(148) 194 D.

(149) La data probabile della morte è Ol. 100, 1. 380 a. C.

(150) 176 B.

(151) 185 D. La comicità di questo tratto è osservata già dagli antichi: Olimp. *Vita Plat.* (Didot), p. 2.

(152) 189 A.

(153) 19 C: mia trad. Γ, p. 210.

(154) 221 B. *Nub.* 361.

(155) 223 C. D.

(156) Olymp. l. c. L'epigramma è questo: Αἱ χάριτες τέμενός τι λαβεῖν, ὅπερ οὐχὶ πεσεῖται | Ζητοῦσαι, ψυχὴν εὗρον Ἀριστοφάνους.

(157) 217 A seg.

(158) Athen. V. p. 216 E. Παυσανίου γὰρ οὐκ οἶδα σύγγραμμα. Nè di Fedro nè di Erissimaco nè di Alcibiade si sa che lasciassero scritti; come, del resto, neanche di Socrate.

(159) Gorgia è vissuto dal 496 al 400 a. C. circa. Sicchè viveva tuttora al tempo in cui il Convito si suppone che succedesse; quantunque morto già da molti anni in quello in cui fu scritto.

(160) È mostrata tale soprattutto dalla citazione di Omero, *Od.* XI, 632.

(161) È notevole, che Gorgia è anche imitato nel

convito di Senofonte in una frase da Socrate, II, 26, e in alcune parole di Callia, I, 4, che n'era stato scolare. Socrate, mi pare, che ne rilevi il periodare breve, incalzante; e le parole di Callia sentono del Gorgiano per il soverchio — che tale pareva agli antichi — della metafora. Vedi il Rettig nella n. al primo luogo citato; quanto al secondo non dice in che, secondo lui, consista l'imitazione.

(162) Μέλλει γὰρ ὁ καλλιεπὴς Ἀγάθων
Πρόμος ἡμέτερος. . . . . .
δρυόχους τιθέναι δράματος ἀρχάς·
κάμπτει δὲ νέας ἀψῖδας ἐπῶν.
Τὰ δὲ τορνεύει, τὰ δὲ κολλομελεῖ,
καὶ γνωμοτυπεῖ, κἀντονομάζει,
καὶ κηροχυτεῖ καὶ γογγύλλει
καὶ χοανεύει.

*Tesmophor.* 49 s.

(163) Aristotele, *Rhet.* III, 3, 4, 1406 B censura metafore di Gorgia; ma una di quelle che ne cita è piuttosto una *ipallage* o *metonimia*, come nota Cicerone, *Orator* XXVII 93, 94. *Hanc* ὑπαλλαγήν *rhetores, quia quasi summutantur verba pro verbis*, μετωνυμίαν *grammatici vocant, quod nomina trasferuntur. Aristoteles autem tralationi et haec ipsa subiiugit, et abusionem, quam* κατάχρησιν, *ut quum* minutum *dicimus animum* pro parvo, *et abutimur verbis propinquis, si opus est, vel quod delectat vel quod decet.* Vedi il Cope a q. l. III, p. 47.

L'abuso di color poetico è biasimato in Gorgia da Aristotele, *Ivi.* Cic. *Orator*, LII, 174, 175, l'attribuisce a Isocrate, scolare di Gorgia: *Quum enim videret oratores cum severitate audiri, poetas autemcum voluptate, tum dicitur numeros secutus quibus etiam in oratione uteremur, cum jucundidatis causa, tum ut varietas occurreret satietati.* Teofrasto, Dion. *Lys. Iud.* c. 14, condanna quest'affettato linguaggio poetico delle scuole sicule come puerile, τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον παιδιῶδες, e non serio, καθαπερεὶ ποίημα· διὸ καὶ ἧττον ἁρμόττει τῇ σπουδῇ κτλ. Plato *Rep.* X 601 A-B. Ἔμψυχοι τάφοι per *avoltoi* è una delle metafore poetiche di Gorgia, che Lucrezio ha riprodotto V 924. Ne fece

altresì morendo; vedi Cope, op. cit. p. 11. Altri artificii di Gorgia, che si ritrovano nel discorso di Agatone, e dei quali ho dato le prove nelle n. a questo, son notati da Cicerone, *Orator* §. 175: *paria paribus adiuncta et similiter definita itemque contrariis relata contraria, quae sua sponte, etiamsi id non agas, cadunt plerumque numerose, Gorgias primus invenit, sed iis est usus intemperatius.*

(164) Vedi Arist. *Rhet.* III, 17, 11: καὶ ὃ ἔλεγε Γοργίας, ὅτι οὐχ ὑπολείπει αὐτὸν ὁ λόγος, τοῦτό ἐστιν· εἰ γὰρ Ἀχιλλέα λέγει, Πηλέα ἐπαινεῖ, εἶτα Αἰακόν, εἶτα τὸν θεόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἀνδρίαν ἢ τὰ καὶ τὰ ποιεῖ· ὃ τοιόνδε ἐστίν.

(165) Il che vedremo nel proemio al Fedro.

(166) Vissuto 458-338 a. C. Vedi per i principii di quest'arte la mia introd. al Protagora, p. 29.

(167) 178 D. 5.

(168) 179 C. 4.

(169) 179 C. 8, ἀγασθέντες e 180 A 3 ὑπεραγασθέντες: 179 E ἀποθανοῖτο, quindi 180 A ὑπεραποθανεῖν ed ἐπαποθανεῖν.

(170) « 179 D. οὕτω καὶ θεοὶ ripete il pensiero in C.: οὐ μόνον ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ θεοῖς: e del pari 180 B; ἀλλὰ γὰρ τῷ ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσι τὴν περὶ τὸν ἔρωτα ». Hug *quivi.*

(171) 177 A s. quello che comincia con Οὐ δεινόν e 179 A s. l'altro che comincia: καὶ μὴν — οὐδεὶς οὕτω κακός.

(172) 182 E 3.

(173) 183 A D.

(174) 184 D.

(175) Soprattutto in 185 A.

(176) La λέξις κατεστραμμένη di Aristotele, *Rhet.* III 9 1409 A. ὁμοία ταῖς τῶν ἀρχαίων ποιητῶν ἀντιστρόφοις. Lo Hug, *Einl.* p. XLVIII, paragona a 184 D e 185 A, le seguenti parole d'Isocrate, *Helena*, 17: τοῦ μὲν ἐπίπονον καὶ φιλοκίνδυνον τὸν βίον κατέστησε | τῆς δὲ περίβλεπτον καὶ περιμάχητον τὴν φύσιν ἐποίησε, dove inoltre coincide il numero delle sillabe, e in gran parte la quantità.

(177) Lo Hug osserva, che principia più periodi allo stesso modo 186 B: ἔστι δή; C ἔστι γάρ; D ἔστι δέ: 187 A lo stesso. Qualifica lo stile per *unbeholfen, schwer-*

*fällig*; ma i Tedeschi esagerano nella censura di tutto quello che non par loro Platonico, come nella lode di tutto quello che par loro Platonico.

(178) 192 C: e in ispecie D.

(179) Bene lo Hug, *Einl.* p. LII: *Selbst wo der Parallelismus des Inhalts eine Parallelisierung der Form fast von selbst hervorbrachte, wird von diesem Vortheil ein sehr beschränkter Gebrauch gemacht. Aus der Periode* 191 D: ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν — 192 A: ὄντες φύσει *mit ihrer Verteilung* ὅσοι μὲν — ὅσαι αὖ — ὅσαι δὲ — ὅσοι δὲ *hätte ein Pausanias nicht ermangelt eine in Strophen sich gliedernde* λέξις κατεστραμμένη *zu gestalten mit zierlichem Gleichklang am Anfang und Ende: dem Aristophanes liegt dergleichen fern. Dagegen haben wir an Kap. XV, der Erzählung von den* Παθήματα *des Menschengeschlechtes ein wahres Muster einer* διήγησις.

(180) 199 B: ὀνόμασι δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιαύτη, ὁποία δᾶν τις τύχῃ ἐπελθοῦσα.

(181) 198 B e altrove.

(182) 214 C.

(183) 208 C. D. E. Vedi Hug a 208 C.

(184) 216 A: ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων: 217 E: τὸ τοῦ δηχθέντος ὑπὸ τοῦ ἔχεως πάθος κἀμ' ἔχει.

(185) 218 B — 219 D.

(186) 217 E. — 218 A 3.

(187) 216 B.

(188) *Od.* IX, 5. Trad. del Pindemonte.

(189) Xen. *Rel.* ed. Karsten. XXI, p. 69. Il pentametro: ὡς ἡ μνημοσύνη, καὶ τὸν, ὅς ἀμ' ἀρετῆς è stato tentato da molti, a cui è parso guasto; si possono le lor diverse correzioni vedere nel Karsten in n p. 72. Ma a me la volgata par tuttavia migliore e più intelligibile dell'emendazioni: soltanto il secondo emistichio non va tradotto col K. *qui virorum virtutes commemorat*: ma *qui de virtute disserit*, come se fosse scritto: ὅς ἀμφ' ἀρετῆς ἀναφαίνει.

(190) *Symp.* 176 E: δια λόγων συνεῖναι.

(191) Theogn. 491 (1. 1. 14). Si veda Bergk *Poetae Lyr. Gr.* p. 578 n.

ἀνίκητος δέ τοι οὗτος
ὃς πολλὰς πίνων μή τι μάταιον ἐρεῖ.

ὑμεῖς δ' εὖ μυθεῖσθε παρὰ κρητῆρι μένοντες,
ἀλλήλων ἔριδος δῆριν ἐρυκόμενοι,
ἐς τὸ μέσον φωνεῦντες ὁμῶς ἑνὶ καὶ συνάπασιν·
χοὕτως συμπόσιον γίνεται οὐκ ἄχαρι.

(192) *Symp.* III, 3.

(193) Xen *Symp.* IV, 64; περίοδος τῶν λόγων.

(194) Aristoph. *Vesp.* 20.

(195) Athen. x. p. 457 C-F da Clearco di Soli.

(196) *Ivi*, 459 A-B dal comico Antifane: *Com. poet. fr.* (Didot) p. 363. Questo stesso aveva una commedia intit. πρόβλημα: p. 393.

(197) Secondo Polluce, *Onom.* VI 107 il premio consisteva in un pezzo di carne: la pena in un bicchiere d'acqua salata. Ma nota bene l'Ohlert, *Räthsel und Gesellschaftssp. d. a. Gr.* p. 66, che in ciò si doveva variare molto secondo l'educazione degli ospiti, il tempo e il luogo.

(198) VI, 6-10.

(199) 215 A s.

(200) Antistene nel Convito di Senofonte, VI, 8 dice a Filippo: δεινὸς εἶ εἰκάζειν; questi aveva detto a Socrate ch'egli era φροντιστής; e Socrate dice ad Antistene di non εἰκάζειν a dirittura, quantunque questi non avesse data nessuna immagine del Siracusano, ma fattogli solo osservare che il suo εἰκάζειν era un λοιδορεῖσθαι. Alcibiade dice di voler lodare Socrate δι' εἰκόνων. Lo Hug, *Einl.* p. XV, osserva: « *Neckereien dieser Art werden mit dem Verbum* εἰκάζειν (*und dem Substantiv* εἰκόνες) *bezeichnet*, Aristoph. *Vesp.* 1308: εἶτ' αὐτὸν ὡς εἶδ' ᾔκασεν Λυσίστρατος· ἔοικας ὦ πρεσβῦτα νεοπλούτῳ τρυγί, *als Antwort erfolgte ein* ἀντεικάζειν ib. 1311, Platon *Meno* 80 A, B, *das gegenseitige Necken dieser Art heisst* εἰκάζεσθαι, Aristoph. *Aves* 807. Vgl. Hesych. εἰκάζειν = σκώπτειν = τὸ λέγειν· ὅμοιος εἶ τῷδε. *Hor. Sat.* I, 5, 56: *Prior Sarmentus: equi te esse feri similem dico* ». Questa attitudine a far paragoni si richiedeva soprattutto nel buffone o parasita, come appunto è attribuita a Filippo, l. c., in Senofonte; e racconta Lucian. *Symp.* 18: καὶ τέλος ἐπέσκωπτεν εἰς τοὺς παρόντας καὶ εἰς τὸν 'Αλκιδάμαντα ὅμοιόν τι ἀπέρριψε.

(201) Ζητήματα, ἀπορίαι. Lehrs, de *Aristarch. studiis*, p. 211.[2].

(202) Se ne posson veder parecchi nel libro citato dall'Ohlert.

(203) *De Legg.* I, 639 D s.

(204) Athen. I, 3, F.

(205) Δειπνολογία, in Esichio, δειπνοσοφισταί di Ateneo. Parecchie delle considerazioni precedenti sono dello Hug più volte citato.

(206) Aristot. *Pol.* II, 1262 B. 11. Anche in alcuni codici il Convito ha titolo περὶ Ἔρωτος. Del resto, che il titolo con cui lo cita Aristotile, se non era quello stesso che gli ha dato Platone, pure avesse occasione da lui, si trae da 172 B; περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν.

(207) Bernhardy, *G. d. G. Lit.* II, 2, p. 339.

(208) 781 s. Ἔρως ἀνίκατε μάχαν s. Avrei riportata qui la trad. del Bellotti, ma in molte parti imperfetta e troppo lontana della bellezza stupenda dell'originale.

(209) Bernhardy, l. c. p. 457.

(210) 525 s.

(211) *Xen. Mem.* II, 6, 28; *Symp.* VIII, 2; Pl. *Phaedr.* 257 A.

(212) Cap. 8.

(213) *Ivi*, 2. θεοῦ τούτου θιασῶται.

(214) Pl. *Symp.* 181 B.

(215) Lo Schenkl, *Xen. Stud.* 62, vuole che Pausania abbia scritto un λόγος ἐρωτικός, che s'indirizzava ad Agatone, di dove avrebbe avuta occasione il titolo che gli si dava: ὁ Ἀγάθωνος τοῦ ποιητοῦ ἐραστής.

(216) VIII, 32. Vedi p. LV.

(217) Euripide visse Ol. 74, 4 = 481 a. C. — Ol. 93, 3 = 406 a. C.: Socrate Ol. 77, 4 = 469 — Ol. 95, 2 = 399 a C.

(218) Paus. I, 30, 1: non una statua come dice l'Hug p. XIV, e Carmo dà all'Eros il qualificativo di πολυμήχανος nel distico che v'iscrisse, come Platone, *Symp.* spiega.

(219) *Contr. Tim.* § 132.

(220) *Ivi*, § 142: ἐπιχειροῦσι φιλοσόφων ἀνδρῶν μεμνῆσθαι.

(221) Diog. Laert. II, 122, 124, 108. Se Simone sia lui stesso apocrifo, e tutti apocrifi con lui gli scritti che gli sono attribuiti, non discuto qui; e neanche se della genuinità dei dialoghi degli altri si possa dubitare.

(222) VIII, 4.

(223) IV, 38. Diog. Laert. VI, 1, 18. Nel testo volgato di Diogene, il titolo del secondo, è non κύριος ἢ ἐρώμενος, come è dato dallo Hug e tradotto da me, ma Κῦρος ἢ ἐρῶν. Se si devano ritenere con Panezio genuini soli i dialoghi di Platone, di Senofonte, di Antistene e d'Eschine, rigettare come spurii, quegli degli altri Socratici e rimanere incerti circa quelli di Fedone e di Euclide, come dice Diog. Laert. II, 64, è quistione che qui non importa trattare. Gli scritti con quei titoli dovevano esserci stati: e di chiunque fossero provano che il soggetto era trattato. Del resto vedi più in avanti.

(224) Vissuto Ol. 80, 3 = a. C. 458 — Ol. 100, 3 = a. C. 378.

(225) *Phaedr.* 230 C — 234 C.

(226) Xen. *Mem.* I, 2, 12, 24, 29 s. *Hell.* II, 4, 19

(227) Bach, *Critiae quae supersunt.* Lips. 1827 p. 103.

(228) Vedi p. XXXIV e n. 69.

(229) Sicchè non consento con lo Hug, *Einl.* p. XVI, che di lui e di Senofonte afferma del pari che scrivessero *gewiss ohne jede Absicht, hiermit etwas neues in die Literatur einzuführen.*

(230) II, 2. 1; 3, 1; V, 2, 14.

(231) Se il Convito di Senofonte abbia preceduto quello di Platone o viceversa, è stato variamente disputato. Ateneo XI, 112, p. 505, discorre, come se quello di Senofonte, a parer suo, avesse preceduto; giacchè, dopo averne citate alcune parole, III, p. 504. C, aggiunge che Platone se ne sentisse geloso, tanto erano belle: εἰς ταὐτά τις ἀποβλέπων τὰ τοῦ καλοῦ Ξενοφῶντος ἐπιγινώσκειν δυνήσεται ἣν εἶχε πρὸς αὐτὸν ὁ λαμπρότατος Πλάτων ζηλοτυπίαν. Ma non esprimono nessuna opinione Laert. Diog. III, 34, ed Hermogene, π. ἰδ. II, 12 s. t. III p. 392 W. La questione è stata poi dibattuta più volte dalla rinascenza sin oggi. Giano Cornario, nel suo scritto citato nella n. 241, parrebbe, sia stato il primo a sostenere, che il convito di Platone precedesse. L'opinione opposta, sostenuta da uno scrittore anonimo nella *Biblioth. crit.* Amst. Vol. I, p. I, p. 34, fu contradetta dal Weiske, che propugnò anch'egli la priorità del convito Platonico nelle *Quaestiones de Conv. Xenophontis* che precedono il Vol. V

della sua edizione delle opere di Senofonte, p. 94 s. Con lui consentì lo Schrader ad Xen. *Conv.* p. 140. Pure il Boeckh, nel suo programma già citato e pubblicato nel 1811, assai validamente sostenne e provò, che la precedenza spetti al Convito di Senofonte; nel che s'accordò l'Ast, *Platons Leben u. Schriften* p. 315 n. E così fece il Delbruck nel libro intitolato *Xenophon. Zur Rettung* ecc. p. 136; ma gli s'oppose C. Fed. Hermann nel *Proem. catal. lect. Univ. Marb. hib.* a. 1834, a cui parve, che il convito Platonico precedesse il Senofonteo. Qui entrò nella discussione l'Henrichsen, che nei programmi di Altona 1840 e Schleswig 1844, opinò, che l'un autore non avesse avuto notizia dell'altro; sentenza che l'Hermann confutò nel suo programma estivo di Marburgo del 1841 e in quello invernale di Gottinga del 1842, p. 4 *adn.* 6, in cui mantenne da capo risolutamente la priorità del Convito Platonico. Il Boeckh, richiesto da Fed. di Raumer, ritrattò la questione in una lettera a lui (*Antiq. Briefe* herausg. von F. v. Raumer 1851). Egli vi sostenne in somma, ivi, p. 39, che la sentenza dell'Henrichsen non fosse da approvare, e che si dovesse persistere nella sua; ma che a reggere questa contro le obbiezioni di C. F. Hermann occorresse una apposita dissertazione. La quale il Boeckh non scrisse: ma lo fece in sua vece A. Hug nel suo scritto *über das gegenseitige Verhältnis der Symposien des Xenophon u. Plato*, a cui gli era stata occasione l'avere nel 1850 proposta quella ricerca il suo maestro H. Köchly alla Società filologica presso la università di Zurigo. Lo scritto dello Hug fu pubblicato nel *Filologo* dello Schneidewin, Vol. VII, p. 638 s.: ma l'Hermann non se ne stette, e nel Vol. VIII p. 329 s. della stessa Rivista replicò con un lavoro intitolato: *Zur Frage über das Zeitverhältniss der beiden Symposien.* In questa replica vivace, che non aggiungeva niente di nuovo, l'Hermann conchiudeva di non poter ritenere, che la quistione fosse progredita d'un passo, non che risoluta, dalle osservazioni dello Hug: però ch'egli fosse del pari lontano dal sostenere ciò della sua, dichiarando che, come nel primo suo programma non aveva avuta altra intenzione se non di compire la raccolta del materiale necessario a bilanciare il pro e il contra, così in questo suo nuovo scritto non aveva altro fine che di

richiamare l'attenzione sopra alcuni punti di veduta trascurati. Per ultimo G. F. Rettig pubblicò nell'indice *Scholarum Bernensium aest.* 1864 una dissertazione col titolo *de conviviorum Xenophontis et Platonis ratione mutua et de Socratis et Pausaniae orationibus*, e vi sostenne la priorità del convito Senofonteo, prendendo così contro l'Hermann le parti dello Hug che non aveva risposto. Collo Hug e col Rettig s'accordano il Köchly, il Bernhardy in una lettera al Rettig, che questi ha pubblicato nel suo programma, il Sauppe, Xen. *Op.* V. p. 71; Max Heinze, in Uberwegs, *Grundriss d. Gesch. d. Philos. d. Alterthuns*, 5 aufl. p. 131, io Schenkl *Xen. Stud.* III 43 (143). Dei più recenti s'è pronunciato per la priorità del convito Platonico solo lo Steinhart, *übers. Platons* IV, 267, e *Leb. Platons* p. 300 n. 1.

(232) Riferirò qui il raffronto che di parecchi luoghi dei due Conviti fa lo Hug, *Einl.* p. XXVIII s.

| Senofonte | Platone |
| --- | --- |
| Il convito ha luogo in occasione di una vittoria al Pancrazio. | Ha luogo in onore di una vittoria tragica. |
| Il padron di casa è in relazione di amore col vincitore Autolico. | Il padron di casa e vincitore Agatone è nella stessa relazione con Pausania. |
| Callia è scolare dei sofisti (Protagora, Prodico, Gorgia). | Agatone è scolare di Gorgia. |
| Filippo si presenta non invitato. | Aristodemo del pari: però è menato da Socrate invitato. |
| Filippo è un buffone volgare, e si sfoga a dire buffonerie rozze. | Egli è surrogato in Platone prima da Aristofane, che professa proprio della sua musa dir cose da ridere: quindi da Alcibiade. |
| Da Filippo è richiesto, che faccia paragoni. | Alcibiade s'adopra a ritrar Socrate con paragoni per dirne il vero, non già farne ridere. |

Socrate cerca di limitare la musica e gli spettacoli, per lasciar qualche spazio alla conversazione.

Platone fa che Erissimaco mandi via a dirittura la suonatrice di flauto, e limiti il trattenimento al giro dei discorsi.

Socrate ammonisce contro il troppo bere, e desidera bicchieri piccoli.

Platone fa, che il medico Erissimaco ammonisca contro l' ubbriachezza; il suo Socrate è adatto alle due cose (bere e non bere); di poi forzato da Alcibiade a bere molto non s' ubbriaca, e dura a disputare sino al mattino dei più difficili problemi.

Socrate accetta una sfida di bellezza con Critobulo.

Subito in principio ha luogo una gara di sapienza tra Socrate ed Agatone. Coi fatti è contesa nei lor discorsi; ed Alcibiade nella scena finale pronuncia il giudizio.

I convitati dicono ciascuno alla sua volta secondo il posto che occupa, di che meni vanto, e ne aggiunge dopo il motivo. Già in ciò hanno occasione di manifestare concetti di amore. Socrate, in fine, tiene un lungo discorso intorno all'amore, e prova che solo l' amor puro è moralmente legittimo.

I convitati risolvono sin da principio di scegliere a tema dei loro discorsi successivi l' amore solo. Conclude Socrate col suo discorso sull' amore, in cui egli abbraccia in un sol punto di veduta l' intero campo dell' amore dalla sua forma più infima sino alla più alta, la tendenza filosofica.

Al principio del suo discorso Socrate dà all' amore i seguenti predicati, aggiunti l' uno all' altro a modo di panegirico: 1. gran demone; 2. coetaneo cogli dii; 3. giovanissimo nella forma: 4. comprensivo per

In Platone questi predicati son concepiti in una forma più precisa; e posti partitamente nella bocca dei diversi oratori, che in parte si combattono: 1. Amore è demone, non Dio: Socrate; 2. il più antico

una grandezza di ogni cosa: 5. distingue dubitando un amore celeste e un amore volgare.

degli Dei: Fedro; 3. il più giovane degli dei: Agatone: 4. in tutti gli esseri: Erisimaco; 4. Amore celeste e volgare: Pausania. Oltre di che parecchie opinioni sull'amore, che in Senofonte appaiono qua e là secondo le occasioni, sono in Platone più sviluppate, usate in luoghi appropriati.

Il discorso di Socrate presso Senofonte finisce coll'ammonimento a Callia, di lasciarsi dalla sua relazione di amore col nobile giovane Autolico infiammare di ambizione prendendone esempio da Solone, Temistocle etc.

Una parte del discorso di Socrate concernente l'ambizione si chiude con accenno a Licurgo, Solone, e finisce, colle parole (209 D): ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, καν σὺ μυηθείης τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικὰ etc. che trovano riscontro colla chiusa del discorso in Senofonte. A questa sezione ne segue un'altra, che suppone la dottrina platonica delle idee.

Al discorso di Socrate sull'amore segue una scena finale drammatica, che si connette coll'intento del discorso.

Al discorso di Socrate tien dietro la comparsa drammaticamente vivace di Alcibiade, come scena finale, in cui l'elogio di Socrate, ch'egli recita, è intesa a dar la conferma pratica all'alto concetto dell'amore.

(233) Circa il malanimo, che si pretende esistesse, tra Senofonte e Platone, si possono consultare Giano Cornerio nella prefaz. all'interpretazione latina dei due Conviti, che si legge in calce al suo libro, *de conviviis veterum* pubblicata in Basilea, a. 1548; il Dacier, nella vita di Platone, premessa alla sua traduzione delle opere

di Platone, vol. I; il FRAGUIER nella dissertaz. sulla *Ciropedia di Senofonte*, Mem. Acad. Inscript. Vol. II, p. 66; C. F. HINDENBURG *Animadv.* in *Xen. Mem.* III, 6; il MENAGIO ad *Diog. Laert.* L. II, 57, 111, 34, il MURETO V. L. V. 14; il TENNEMANN, *Syst. Plat. Phil.* T. 1, p. 23 s.: I. G. Voss *Hist. Gr.* p. 1, p. 24: P. A. WOLF. *Praef. ad Plat. Symp.* p. LX; l'autore del libro inglese, osserv. sulla vita e su gli scritti di Platone p. 154 della traduzione tedesca del Morgenstern, e i commentatori di Platone e di Senofonte. Di tutti questi il Boeckh. che li cita, p. 5. n. 1, scrive, che *permulta perspexere optime; nonnulli tameñ miris sese implicuerunt erroribus*, ed egli stesso nega che esistesse, nel programma più volte citato: *de simultate, quae inter Platonem et Xenophontem intercessisse fertur* (a. 1851). Fonti di tutta questa discussione sono A. Gellio *N. A.* XIV, 3, e Athen. XI, 102, 504.

(234) Il che lo Hug stesso confessa: vedi *Einl.*, p. XLVI per Fedro: XLVIII per Pausania.

(235) Pag. LVIII.

(236) 178 B: γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται. C. ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι.

(237) Pag. LV.

(238) Riproduco qui i luoghi raccolti dallo Hug a 178 E. Xen. *Anab.* VII, 4, 7 s. dove si racconta d'un certo Episthene da Olinto, ὅτι λόχον ποτὲ συνελέξατο σκοπῶν οὐδὲν ἄλλο ἢ εἴ τινες εἶεν καλοί, καὶ μετὰ τούτων ἦν ἀνὴρ ἀγαθός. *Cyrop.* VII, 1, 30; πολλαχοῦ μὲν οὖν καὶ ἄλλοθι δῆλον, ὡς οὐκ ἔστιν ἰσχυροτέρα φάλαγξ ἢ ὅταν ἐκ φίλων σύμμάχων ἠθροισμένη ᾖ. Ael. *V. H.* 111, 9; ἐρῶντι ἀνδρί τις οὐκ ἐρῶν ἐπειγούσης τῆς μάχης καὶ συνάγοντος τοῦ πολέμου οὐκ αν συμμίξειεν Quanto a Plutarco, e agli esempii e citazioni sue nell'*Amatorio*, vedi più innanzi Sull' ἱερὸς λόχος dei Tebani Athen. XIII, 561 F: ὁ δὲ παρὰ Θηβαίοις ἱερὸς λόχος καλούμενος συνέστηκεν ἐξ ἐραστῶν καὶ ἐρωμένων, τὴν τοῦ θεοῦ σεμνότητα ἐμφαίνων, ἀσπαζομένων θάνατον ἔνδοξον ἀντ' αἰσχροῦ καὶ ἐπονειδίστου βίου; ibid. 602 A. Poliaen. II, 5. Plut. *Pelop.* 18, *Erot.* 761 B. Strabone, X, 844, riferisce che i Cretesi chiamavano παρασταθέντες gli Efebi amati: Marx, *Studia Lucil.* p. 12, congettura che presso gli altri Greci si dicessero παρά-

l'attenzione alla φίλων ἴλη di Scipione presso i Romani; anche presso i Sanniti forse Liv. X, 40; L'ἱερὸς λόχος è apparso la prima volta nella battaglia di Leuttra 371 a. C.: l'ultima in quella di Cheronea 338 a C. Qui è discorso di un simile ordine di milizia, come se l'ἱερὸς λόχος non ancora esistesse.

(239) 179 B. οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες.

(240) 179 C. ἐθελήσασα μόνη ὑπὲρ τοῦ αὑτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν, ὄντων αὐτῷ πατρός τε καὶ μητρός.

(241) 180 C. Vedi nota 57 al testo, pag. 139.

(242) 181 B.

(243) 181 A. Schmidt, *Ethik der Griechen*, I p. 329, 377, 396.

(244) La νέων δουλεία lodevole è quella sola περὶ τὴν ἀρετήν.

(245) Vedi il De-Vit, *Lex.* s. v. III, e il Manuzi, *Vocabol.* s. v. § 2, 3, 4, 5. Graf, p. 142.

(246) Curtius, *Etym.* 5, § 488 p. 339.

(247) 184 C. ἢ κατὰ σοφίαν ἢ κατὰ ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς.

(248) 184 B.

(249) 182 C.

(250) *Ivi.*

(251) 180 C.; 181 C.

(252) 182 B. Su questo sentimento degli Elii e dei Beoti lo Hug. a q. l. raccoglie le seguenti testimonianze: Xen. *Symp.* VIII 34; *Rep. Laced.* II, 13; Plut. *de liberis educandis* 11 F., *Pelop.* 18; Aelian. *V. H.* 13, 5; Libanius ὑπὲρ τῶν ὀρχηστῶν ed. Förster, Rostocker Progr. 1878 p. 26, Marx, *Studia Luciliana* p. 13. Max. Tyr. *diss.* XXVI 8. Nella Rep. dei Lacedemoni l. c. è detto dei Beoti che essi riguardavano l'amor dei fanciulli come una relazione onorevole: οἱ μὲν τοίνυν ἄλλοι Ἕλληνες ἢ ὥσπερ Βοιωτοὶ ἀνὴρ καὶ παῖς συζυγέντες ὁμιλοῦσιν ἢ ὥσπερ Ἠλεῖοι διὰ χαρίτων τῇ ὥρᾳ χρῶνται. I Cretesi, presso i quali usava un vero e proprio ratto dei fanciulli (ἁρπαγμός; vedi Plut. *de lib. educ.* 11 F. Plato, *Legg.* VIII 836) son qui tralasciati; anzi tutti i Dori, compresa Sparta: vedi Plut. *Lys.* 17, 18.

(253) 182 C. Di questo sentimento degli Ioni non si trova notizia altrove. Intende i Greci dell' Asia minore, soggetti a' Persiani. Thuc. I, 95; III, 104. Si noti che

ταχτοι. Di una simile politico-oligarchica associazione a Lesbo tratta il Le Bas, *Inscript. grecques* 5. Cahier, p. 710 s. Il Wölfflin, *Philol.* XXXIV p. 413, richiama qui è accoppiata colla pederastia la filosofia e la ginnastica, φιλογυμναστία, oome consuetudini o studii sospetti ai tiranni. Che fosse tale almeno l'ultima, è detto da Aristot. *Pol.* V. 11, 1313 B: il quale attribuisce loro questa regola: πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίγνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις καὶ μήτε σχολὰς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίνεσθαι σχολαστικούς. Platone, *Legg.* I, 636 B. trova in tali associazioni la causa di ribellioni presso i Turii, i Milesii e i Boeti; Athen. XIII 602 numera una serie di tiranni a cui amori maschili furono o minacciarono di esser fatali; p. e. a Falaride di Agrigento l'amore di Caritone e Melanippo. Policrate di Samo avrebbe per questa ragione fatto bruciare e distruggere le palestre, ὥσπερ ἀντιτειχίσματα ταῖς ἰδίαις ἀκροπόλεσιν. Isokr. *Nikocles*, 54. (Rettig, Hug).

(254) 182 D s.

(255) 183 C.

(256) 185 E. ὁρμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσε.

(257) 187 D: τοῖς μὲν κοσμίοις τῶν ἀνθρώπων καὶ ὡς ἂν κοσμιώτεροι γίγνοιντο οἱ μήπω ὄντες. Questo luogo è franteso dallo Hug, che vi trova ogni sorte di sciattaggine.

(258) 187 D. κόσμιος.

(259) Arist. *Met.* I, 5, 986 A.

(260) 186 D. ὁ μεταβάλλειν ποιῶν, ὥστε ἀντὶ τοῦ ἑτέρου ἔρωτος τὸν ἕτερον κτᾶσθαι, καὶ οἷς μὴ ἔνεστιν ἔρως, δεῖ δ' ἐγγενέσθαι, ἐπιστάμενος ἐμποιῆσαι καὶ ἐνόντα ἐξελεῖν, ἀγαθὸς ἂν εἴη δημιουργός.

(261) Avrò occasione di discorrerne nel proemio al Timeo.

(262) 191 E. καὶ οἱ πολλοὶ τῶν μοιχῶν ἐκ τούτου τοῦ γένους γεγόνασι, καὶ ὅσαι αὖ γυναῖκες φίλανδροί τε καὶ μοιχεύτριαι.

(263) 191 E. αἱ ἑταιρίστραι ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται.

(264) 192 A. ἀνδρειότατοι ὄντες φύσει; e di che natura sia l'amore, è detto chiaramente dalle parole che immediatamente precedono: χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι τοῖς ἀνδράσι.

(265) Ivi: τελεωθέντες μόνοι ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικὰ ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι.

(266) 192 D.

(267) 189 D. δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς.

(268) 192 E. τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα.

(269) 193 C. παιδικῶν τυχεῖν κατὰ νοῦν πεφυκότων.

(270) Hug, *Einl.* p. LII.

(271) Così *Nub.* 1093. ΑΔ. δημηγοροῦσιν ἐκ τίνων; ΔΙΚ. ἐξ εὐρυπρώκτων: o presso il comico Platone (p. 255 Didot), κεκολλόπευκας τοιγαροῦν ῥήτωρ ἔσει. Il concetto, però, è espresso sul serio da Pausania 182 C.

(272) 193 C.

(273) Se v'ha qualcosa di fantastico, come i critici tedeschi talora sogliono, sul giudizio che fa lo Steinhart, IV 233 s., del discorso di Aristofane, pure se ne possono trascrivere utilmente le parole che ne cita l'Hug, p. LII: *Hier wie dort (in den Komödien) hinter dem sprudelnden, oft cynischen Witz derselbe sittliche Ernst, dieselbe männliche Kraft und Klarheit des Ausdrucks und der Gedanken, Methode in scheinbarem Unsinn, dieselbe Verflechtung des Heterogensten zu anmuthigen Arabesken, dieselbe poetische Macht der Sprache, derselbe erhabene Aufschwung zu den edelsten Gefühlen unter der Maske eines Götter und Menschen verspottenden Schalkes.* Però, almeno quanto al discorso, il *sittliche Ernst*, gli *edelste Gefühlen* sono esagerazioni.

(274) Lo Hug cita questo: 189 D. con *Aves*, 700 s.; 191 D. e 192 A. colla *Lisistrata*.

(275) Lo Hug a q. l.: Callistrato, *descriptiones* 3, di una statua in bronzo di Amore scrive: ὑγρὸς μὲν ἦν ἀμοιρῶν μαλακότητος; Aristaen. *ep.* I, 1; οὕτω μέντοι σύμμετρα καὶ τρυφερὰ τῆς Λαΐδος μέλη ὡς ὑγροφυῶς αὐτῆς λυγίζεσθαι τὰ ὀστᾶ τῷ περιπτυσσομένῳ. Sono qui assai bene intese le qualità della bellezza. Ha questa una umidità propria sua; ed è nemica dell'asciuttezza.

(276) *Anacreontea* 12; (ἔρως) μέσος δὲ καρδίης μευ ἔδυνε (Hug).

(277) Callistrato: χαλκῷ δὲ ἔχων συνῳδὸν τὴν χρόαν εὐανθὴς ἑωρᾶτο.

(278) Vedi il Baumeister nei *Denkmäler des Klass. Altert.* s. v. Eros p. 495 s.

(279) Se questa, ch'è la comune ripartizione della virtù sia ammessibile o la virtù si deva invece considerare come una sola, si veda Xen. *Mem.* III, 9, 4; IV 6, 5 s.: Plat. *Protag.* 329 B. s., 349 B s. ed altri. Come si possa difendere, è detto da Plat. *Rep.* IV 441 C. s. Altri aggiungeva l'εὐσέβεια, distinguendola dalla giustizia, Prot. 330 B, 349 B., *Laches* 199 D. Xen., *Mem.* IV. 6. Che Agatone s'attenga qui all'opinione di Gorgia, è provato da Aristot. *Polit.* I, 13, 1260 A.; πολὺ γὰρ ἄμεινον (cioè di Socrate) λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας.

(280) Vedi Isocr. in *Nicocle*, 31 s. 36 s. in *Elena* 31 s. esempi di elogi simili.

(281) Qui come s'è detto nella nota al testo, p. 177, la prova è sofistica; pure v'è sotto questo concetto vero, che l'amore domina nell'anima, in cui ha sede; e uccide ogni altro desiderio di piacere, che non muova da esso.

(282) Vedi n. a q. l. p. 178.

(283) 177 D. δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἔρωτος.

(284) 194 A. D.

(285) 177 D. οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά.

(286) IV, 56.

(287) Xen. *Mem.* II, 6, 28; ἴσως δ'ἄν τι σοι κἀγὼ συλλαβεῖν εἰς τὴν τῶν καλῶν τε κἀγαθῶν θήραν ἔχοιμι διὰ τὸ ἐρωτικὸν εἶναι. Plat. *Phaedr.* 257 A. εὐμενὴς καὶ ἵλεως τὴν ἐρωτικήν μοι τέχνην, ἣν ἔδωκας, μήτ' ἀφέλῃ μήτε πηρώσῃς δι' ὀργήν, δίδου δ' ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι (nella preghiera ad Amore). *Lysis*, 204 B. εἰμὶ δ'ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται, ταχὺ οἵῳ τ' εἶναι γνῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον.

(288) Xen. *Symp.* IV, 60.

(289) 199 B. τά γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἐμαυτόν.

(290) 199 C. σμίκρ' ἄττα.

(291) 201 D; ποτ' ἤκουσα. Che il colloquio con Diotima seguisse dieci anni innanzi la guerra Peloponnesica, come afferma lo Steinhart p. 242, non è detto da Platone.

(292) Proclo, *in Plat. Rep.* 420 s., la mette insieme con Theano e Timucha (?), e le dice pitagoree, p. 421, la chiama μαντικὴ γύνη con Theossena e Berenice; Luciano

*Eunuch.* 6, ed Aristide, II p. 127 Dind., la dicono una filosofessa e la pongono accanto ad Aspasia. Lo *Scholion* ad Aristide, III p. 468 Dind., ne fa una sacerdotessa di *Zeus Liceos* in Arcadia. Ma tutte queste non sono testimonianze nuove: bensì echi di quello che qui ne dice Platone.

(293) Hug a q. l.

(294) Giacchè il nome vuol dire *onorata da Zeus*; e *Mantinea* può essere stata scelta per sua patria, perchè si può darle significato di luogo da *vate* o *profeta*. D'altronde, se alcuni codici hanno Μαντινικῆς, altri hanno μαντικῆς. Che questa attitudine a profetare si credesse propria dell'Elide o dell'Arcadia, lo Hug lo trae anche da un passo di Dione Crisostomo, I, p. 59 R. seg., che certo è imitato da quello di cui discorriamo: εἰ δ' ἄρα μῦθον ἐθέλοις τινὰ ἀκοῦσαι — οὐκ ἄτοπός σοι φανήσεται ὃν ἐγώ ποτε ἤκουσα γυναικὸς Ἠλείας ἢ Ἀρκαδίας ὑπὲρ Ἡρακλέους διηγουμένης.

(295) L'Hug invece inclina all'opinione contraria; e appunto il suo motivo è quello che Platone afferma dei sacrificii suggeriti da Diotima « *Diese fabelhafte Geschichte vom Aufschube der Pest, die vor ziemlich kurzer Zeit stattgefunden haben soll, soll wohl im Sinne Platons selbst uns andeuten, dass wir hier im Gebiete des Mythus uns befinden* ». Il che non intendo come si possa dire. Gli antichi vi riconoscono una persona reale; altrimenti Proclo non la congiungerebbe ad altre tali. E del parer loro sono stati, credo, la più parte dei commentatori moderni.

(296) Vedi nota 290.

(297) Sulla natura del demone in nessun luogo Platone si spiega più chiaramente che qui; ma vi accenna in più luoghi; *Rep.* III, 392 A; *Phædr.* 246 E; *Legg.* IV 717 B, 713 D; *Apol.* 27 C; *Phaed.* 107 D; *Cratyl.* 398 A. Vedi Preller, *Gr. Myth.* 2 I, p. 442.

(298) IV, 60.

(299) 202 B, C, mito: 202 D, E, sentimento.

(300) Giacchè invenzione è, quantunque alcuni tratti possono essere attinti dalla mitologia contemporanea.

(301) Hug, *Einl.* p. LVIII, *Tritt ja doch bei Platon... wo die gewöhnlichen Begriffe nicht mehr ausreichen, der Mythus ein.*

(302) 206 B: τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν. Anche 206 C. γέννησις, e 206 E, le due parole insieme. L'atto precedente è, 206 C, la κύη-σις: lo stato del corpo o dell' anima è anche detto 206 D σπαργᾶν. Γενέσις, 206 D. è l'atto dell'essere generato; vedi l' Hug a q. l. e l'Usener, *Ph. Mus.* XXIII p. 370. Con questa varietà stessa sono usati i verbi τίκτειν, γεννᾶν, o i due insieme; o indicato il prodotto τὸ γεννηθέν, τὸ γενόμενον, τὸ ἀποβλάστημα, παῖδες, ἔκγονα; e il produt-tore γεννήτωρ. Τίκτειν e γεννᾶν valgon lo stesso.

(303) Schopenhauer. Vedi *Lettera di dedica*, pag. XIV s.

(304) 208 E: οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες κατὰ τὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται. Quel μᾶλλον non bisogna intenderlo nel senso che si volgono più alle donne che agli uomini; ma, secondo tutto il ragionamento precedente, che si volgono soltanto ad esse.

(305) 205 E.

(306) Tralascio qui le belle e profonde considerazioni del cap. XXVI 207 A — 208 E, che sono abbastanza chiarite dal sommario e dalle note, e parte illustrano quello che s'è già esposto, parte non sono strettamente connesse col soggetto principale.

(307) È buona qui la nota del Müller, 75, p. 364: « La sua dottrina della natura e dell'essenza d'amore la profetessa Diotima poteva tanto più compararla con quella arcana, esposta nei misteri Eleusinii, a' quali qui Platone soprattutto pensava, che anche ad Amore erano celebrati misteri, in ispecie a Tespia in Beozia (Böttiger, *Kunst-myth.* II, 407). Si ammette comunemente che i gradi dei misteri Eleusinii fossero tre. Il primo, preparatorio, collegato con molte penitenze corporee e privazioni si chiama κάθαρσις, *purificazione*. Diotima, dissipando gli errori nei quali s'era avviluppato Socrate, insino a che non fu diventato suo scolare, l'ha iniziato in questo primo grado (Cap. 22, 23). Il secondo grado è l'iniziazione stessa, μύησις, nei piccoli misteri; qui cade la dottrina d'amore esposta sinora, dottrina accessibile anche a' meno capaci. (24-27). Al terzo grado, al grado, se si può dire così, di maestro, potevano gl'iniziati nel primo grado pervenire solo dopo una ulteriore preparazione e dopo un insegnamento di cinque anni, e con ciò diventavano

*epopti*. I capitoli del Convito che seguono, contengono appunto la rivelazione di quanto v'era di più santo ». Il Lobeck, nell'*Aglaophamos* § 24 p. 188 non ammette questi tre gradi; ma il presente luogo di Platone si può allegare contro di lui. Qui, difatti, quest' ultimo grado della dottrina è preceduto da altri due; e come rispetto a quello si adoperano parole tratte dal linguaggio dei misteri, τελεά, ἐποπτικά, così rispetto a questi si dice: κἂν σὺ μυηθείης. Si confronti questo luogo di Plutarco *Demetr*. 26: ὅτι βούλεται παραγενόμενος εὐθὺς μυηθῆναι καὶ τὴν τελετὴν ἅπασαν ἀπὸ τῶν μικρῶν ἄχρι τῶν ἐποπτικῶν παραλαβεῖν.

(308) *Phaedr*. 250 C. ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ.

(309) Pag. XCVII.

(310) Pag. XXX e n. 32.

(311) Della quale affermazione la prova non può esser data in una nota; ma mi riservo di darla minutamente altrove.

(312) 208 C.

(313) Hermann, *Gesch. der Plat. Philos*. I p. 523; Schwegler *Gesch. d. Philos*. p. 17; Susemihl, *Prodromus*, p. 56; Steinhart, p. 243, n. 55.

(314) P. VIII.

(315) Questa dottrina par diversa da quella del Fedone, ma in realtà non è.

(316) Sarei troppo lungo, se volessi entrare a discutere le ragioni, che altri commentatori danno di questa introduzione di Diotima. Certo quelle dell' Hug, *Einleit*. p. LVII, a me paiono vanissime.

(317) Renan, *Hist. des Israelites*, I, p. 308.

(318) Era, di certo, ricordo di quella anteriore condizion di cose, che ora si dice *matriarcato*.

(319) 212 D. λέγετε ὅτι οὐ πίνομεν.

(320) 223 B.

(321) 215 E.

(322) 214 B. C.

(323) 213 B.

(324) 213 B. E.

(325) 213 E.

(326) 213 D.

(327) Anche nel *Protag*. in principio.

(328) Senofonte, *Mem.* 1, 2, 39, par negarla; Κριτίας δὲ καὶ Ἀλκιβιάδης οὐκ ἀρέσκοντος αὐτοῖς Σωκράτους ὡμιλησάτην, ὃν χρόνον ὡμιλείτην αὐτῷ, ἀλλ' εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ὡρμηκάτε προεστάναι τῆς πόλεως.

(329) L'accusa, già antica, è discussa in una curiosa dissertazione di G. M. Gesner, intitolata: *Socrates sanctus* Παιδεραστής, pubblicata tra i suoi *Opuscula diversi argumenti* e prima letta all' Accademia di Gottinga, nelle cui *Memorie*, II, 1 s., si trova, e stampata poi a parte in Utrecht nel 1769, e di nuovo a Parigi con traduzione francese nel 1877. Un luridissimo libretto italiano: *L'Alcibiade fanciullo a scola*, D. P. A., il cui autore, secondo congettura G. B. Baseggio, fu Ferrante Pallavicini, è stato mosso, di certo, da tali sozze tradizioni: ma il maestro non v'è nominato. Il Baseggio ha discorso diligentemente di questo libretto schifoso e nojoso, diventato rarissimo, in una *disquisizione* stampata a Bassano nel 1850 a soli 25 esemplari, e ristampata a Parigi presso F. Gay col titolo: *Dissertation sur l'*Alcibiade fanciullo a scola, *traduite de l'Italien de Giamb. Baseggio et accompagnée de notes et d'une postface par un bibliophile Français.* Il libro stesso è stato ristampato a Parigi nel 1862 a cento esemplari soli: e a me non è riuscito di trovarlo, se non presso Fr. Casella, illustre giureconsulto e bibliografo.

(330) 217 E: οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής.

(331) 217 A: ἐφρόνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ὥρᾳ θαυμάσιον ὅσον.

(332) P. e. VIII, 23.

(333) Vedi più addietro p. LXIV.

(334) 215 A: ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα.

(335) Dante Inf., 23.

(336) 1272 A, 22 s. Vedi l'ediz. del Susemihl, Leipzig, (Engelmann), *Einleit.* p. 52, e n. 368.

(337) 1262 B, 11: ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις. Il Susemihl, n. 148, non ammette che da questa citazione sia lecito che il Convito avesse anche questo titolo. Osserva acutamente, come suole, che Aristotele non dice *Platone nei discorsi d' amore*, bensì *Aristofane nei discorsi di amore*, dove si può soggiungere col pensiero « che si trovano nel Convito dello stesso scrittore ». E certo l'osservazione basta a levar valore alla congettura dell' Hug

che il Convito portasse anche quel titolo, come ho anche io detto n. 1 al testo, p. 115.

(338) 192 C s. Vedi 191 A.

(339) 1262 A 32.

(340) III, 403 A s.

(341) Si badi che dove Platone nel luogo citato usa συγγίγνεσθαι, Aristotele usa συνεῖναι; senza la quale osservazione non parrebbe che questi riproduca bene il pensiero di quello.

(342) Hug al *Symp.* 179 C. Hirzel, *Phil. Unters. zu Cic. Phil. Schr.* II, p. 392 n. 3, dove si possono veder le prove di ciò che affermo; ma vedi *Symp.* 182 C, 183 C, 186 D, 192 D, etc.

(343) Lib. VIII e IX, dove di accenni alla dottrina Pl. dell' amore se ne trovan parecchi: 1155 B, 13; 1156 B; 1157 A 6; 1159 B 15; 1162 A 17; 1164 A 5; 1166 B 5; 1168 B 20; 1169 A 17; 1171 A 11; 1171 B 30; 1172 A 4.

(344) *De somniis*, 2: 460 B, 5; *Eth. Eud.* III, 1. 1229 A 21. Di qui, almeno in parte, la definizione medioevale: *Erotica seu amatoria Andreæ Cappellani*, p. 18: *Amor est passio quaedam innata procedens ex fixione et immoderata cogitatione formae alterius sexus ob quam quidam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus etc.* Che l' amore sia *passio*, è ammesso da tutti gli altri poeti e prosatori, definitori d' amore nel medio evo? V' hanno nella dottrina di Andrea altresì elementi platonici e stoici. Vedi forse la fonte in n. 374.

(345) *Eth. M.* II, 12, 1211 B 31. Se gli scritti citati in questa nota e nella precedente non sono d' Aristotele, contengono dottrina sua.

(346) *Eth. Nic.* VIII, 1, 1155 A 4. *Eth. Eud.* 1, 1234 B 28.

(347) *Eth. Nic.* l. c. 1155. 4 s. *Eth. Eud.* I, 1234 B 32.

(348) *Eth. Nic.* l. c. 1175 A 22; *Pol.* II, 4, 1262 B 7, 10.

(349) *Eth. Eud.* 12, 1245 A 24.

(350) *Top.* VI, 1. 146 A 9; VII, 1 152 B C.

(351) *Top.* 146 A 10: ὁ γὰρ μᾶλλον ἐρῶν οὐ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ τῆς συνουσίας.

(352) Questa opinione di Aristotele ci è riferita da Ermia, *Sch. in Phædr.* ed. Ast, p. 76: Ἀριστοτέλης δὲ ὅλης μὲν τῆς ψυχῆς φησὶ τὸν ἔρωτα πάθος εἶναι· ἐὰν μὲν

ὁ λογισμός κρατήσῃ, φιλίας αὐτὸν εἶναι, ἐὰν δὲ τὸ πάθος, συνουσίας. Le quali sentenze l'Hirzel, p. 391, n. 2, non crede inverisimile che Ermia trovasse nell'Ἐρωτικὸς di Aristotele.

(353) Anche questa opinione è riferita da Ermia, l. c., ma bisogna avvertire che nel Codice Monacense, che l'Ast ristampa, è scritto Ἡρακλείδης. La lezione Εὐκλείδης è tratta da un codice vaticano dal Bekker, e al Meineke è parsa sicuramente da preferire. L'Hirzel, p. 397 n. ne dubita, ma a me par certa.

(354) Come mostrerò analizzando i due libri dell'Etica nel proemio al Liside.

(355) *Ep. ad Att.* IV, 16: *quoniam in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in eis quos* ἐξωτερικοὺς *vocat.* XIII, 19: *quae autem his temporibus scripsi* Ἀριστοτέλειον *morem habent, in quo sermo ita inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus.* Vedi il Bernays, *Die Dial. d. Aristot.* p. 137 n 6.

(356) N'è fatta menzione nel catalogo di Diogene Laerzio al nono posto, in quello d'Esichio al duodecimo, ma manca in quello di Tolomeo filosofo. Nei due primi è scritto il titolo così: ἐρωτικὸς ᾱ. Ancora nel catalogo del primo è menzionata un'altra sua opera al n. 71 col titolo θέσεις ἐρωτικαὶ δ.; e questo stesso si legge al n. 66 in quel d'Esichio e al 56 in quel di Tolomeo. Se non che questi due ultimi citano una terza opera di simile materia col titolo ἐροτικῶν, ai quali il primo dà libri sei al n. 183; il secondo libri tre al n. 13. Da questi tre titoli noi non troviamo fatta, se non una sola citazione; ed è in Ateneo XV, 674 B così: Ἀριστοτέλης ἐν δευτέρῳ ἐρωτικῶν. Sono gli ἐρωτικὰ la stessa opera dell'ἐρωτικός? A Valentino Rose pare di sì; poichè raccoglie sotto questo secondo titolo così il passo citato di Ateneo, coll'indicazione del titolo o del libro, come un altro dello stesso XIII p. 564 B, e tre di Plutarco, *Pelop.* 18, *Erot.* 17, senza indicazione di titolo e di libro. Ora io sarei d'opinione contraria. L'ἐρωτικὸς è indicato d'un solo libro. Gli ἐρωτικὰ hanno o sei o tre libri; e di certo un secondo. L'ἐρωτικὸς è un dialogo? Bernays, che non ne parla nell'opera citata, mostra di credere di no; ma il Rose lo pone tra i dialoghi (XV). Ora, è probabile che fosse un dialogo: ma mi par meno probabile, che fossero tali

gli ἐρωτικὰ in più libri. Vedi Aristotelis, *qui fereb. libr. fragm. coll.* Valent. Rose (Teubner 1880); p. 3 s., 95 s.

(357) Plut. *Erot.* 17. Dove io traduco *gentili*, *nobili*, *perbene*, il greco ha sempre parole che noi sogliamo tradurre *buoni*: Ὦ παῖδες, οἳ χαρίτων τε καὶ πατέρων ἐλάχετε ἐσθλῶν, μὴ φθονεῖτε ὥρας ἀγαθοῖσιν ὁμιλίαν· σὺν γὰρ ἀνδρείᾳ καὶ ὁ λυσιμελὴς Ἔρως ἐπὶ Χαλκιδέων θάλλει πόλεσιν.

(358) 178 D, E, 182 C. Vedi più addietro p. LV.

(359) 179 A s.

(360) VIII, 32 s.

(361) Vedi più addietro p. LV.

(362) l. c. Più innanzi, p. LV.

(363) Venuto da Cizio, sua patria, in Cipro, ad Atene nel 320 a. C. Vedi Zeller, *Griech. Phil.* III.[3] p. 27.

(364) IV, 38. Vedi due suoi detti in Diog. Laerzio VI, 1, 4, 11.

(365) IV, 62. Questo conferma Teopompo. *Ivi* 14.

(366) VIII, 3. Un altro suo detto, *ivi*, 12: ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός.

(367) Il titolo del suo scritto περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός, citato da D. L., *ivi*, 15, s' attaglia alla dottrina o pratica, che gli si attribuisce nel testo, quando pure si voglia ammettere col Müller, *De Antist. Cyn. vita et scriptis*, p. 47, che in questo libro *conjugium non tam laudatum quam improbatum ad eumque illos locos referendos esse censemus, ubi Antisthenes matrimonium dissuadere ejusque loco Venerem vulgarem commendare videtur.* Lo stesso, p. 17, congettura probabilmente, che dal libro citato Clemente Alessandrino, *Strom.* II, c. 20; ed. Potter, e Teodoreto, *Gr. aff. cur.* III p. 774, traessero il passo, nel quale diceva *Venerem, quippe quae multas honestas mulieres corrupisset, si deprehendisset, sagitta se confixurum et amorem re vera nihil aliud esse dixit nisi animi pravitatem cui qui succumberent morbum appellarent Deum.* Forse di amore parlava anche il suo scritto, che aveva per titolo Ἀσπασία; D. L. *ivi* 16, Müller, p. 45.

(368) D. L. VII, 1, 129.

(369) D. L. *ivi*, 110. Questa sentenza era espressa da Zenone ἐν τῇ πολιτείᾳ, da Crisippo ἐν τῷ πρώτῳ περὶ πάθων, e da Ecatone ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ πάθων: dai quali non dissentiva Crisippo ἐν τῷ περὶ πάθων.

(370) D. L. *ivi*, § 113. Inclinazione mi pare il termine più proprio a tradurre ὄρεξις. Vedi Curtius, *Grundz. d. Griech. Etymol.* 5 p. 185, § 153.

(371) D. L. *ivi* § 110: ὁρμὴ πλεονάζουσα.

(372) *Ivi* § 113.

(373) Stob. *Ecl.* II, 7, p. 238. Sext. Emp. *Adv. dogmat.* I, p. 239. Stob. *ivi*, p. 120, dà la definizione di D. L. senza l'aggiunta. L'Hirzel, *Untersuch. in Cicero's Phil. Schrift.* II, 1, p. 390 n., crede che dal trovarsi in Stobeo le due definizioni in due diversi luoghi si possa indurre, che l'aggiunta sia stata fatta dagli stoici posteriori. Il che può essere; ma è già implicita nella definizione in cui manca.

(373 bis. Nota di cui manca il numero alla fine del seguente paragrafo). D. L. ivi, 66, § 130. Il testo è guasto nell'esempio di Trasonide, ch'è citato in prova. Bisogna cancellare διὰ τὸ μισεῖσθαι, glossa d'uno che se ne burla, entrata a sproposito nel testo. Diogene adopera il solo vocabolo συνουσία. Lo stesso diceva Crisippo ἐν τῷ περὶ ἔρωτος.

(374) ἐπιβολή. Così Cicerone, *Tusc.* IV, 34, 72; *amorem ipsum conatum amicitiae faciendae ex pulchritudimis specie definiunt.*

(375) Secondo Stobeo, l. c. p. 162, le specie della ὁρμὴ πρακτικὴ sono la πρόθεσις, l'ἐπιβολή, la παρασκευή, l'ἐγχείρησις, l'αἵρεσις, la προαίρεσις, la βούλησις, la θέλησις.

(376) *Ivi*, p. 120.

(377) Stob. l. c. p. 160: τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι: ovvero, p. 162, φορὰν διανοίας. Diogene Laerzio non dà la definizione stoica nè dell'ὁρμή, nè dell'ἐπιβολή; ma nell'esposizione della dottrina stoica usa più volte ὁρμή in un significato conforme alla definizione che ce ne trasmette Stobeo.

(378) *Ivi*, p. 160.

(379) *Ivi*, p. 162. Qui v'ha lacuna nel testo; ma va colmata nel modo che congettura Salmasio e approva Heeren. L'impeto di repulsione è detto ἀφορμή.

(380) *Ivi*: ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν.

(381) IV, 31-34, § 65-76.

(382) *Ivi*, § 75.

(383) Nella tragedia perduta *Crisippo*, Laio, il Re di

Tebe, amava Crisippo, il figliuolo di Pelope: nota del Tischer a q. l.

(384) Dell'amore nella letteratura greca parlerò nel proemio al Fedro. D'Ibico che visse verso il 540 a. C. Suida, s. v., scrive: γέγονεν ἐρωτομανέστατος περὶ τὰ μειράκια.

(385) Seneca, *Epist. Mor.* XIX Ep. 7, 116. Ecco le belle parole latine che valgono assai meglio della mia traduzione: *De sapiente, inquit, videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancipatam, vilem sibi; sive enim nos respicit, humanitate eius inritamur, sive contempsit, superbia accendimur; æque facilitas amoris quam difficultas nocet; facilitate capimur; cum difficultate certamus.*

(386) P. CXIV. e n. 351.

(387) *Adv. Stoic. de comm. not.* 28, 1073 C.

(388) Hermias, *Schol. ad Phædr.* Ed. Ast. p. 76. Non credo che avanti a ἐπιθυμίαν δὲ vi sia nel testo di Ermia una lacuna, come pare all'Hirzel, p. 398 n. 1; bensì che le parole citate dal poeta: δισσὰ πνεύματα πνεῖς Ἔρως si riferiscono alla opinione degli stoici posteriori, non a quella di Pausania.

(389) Stob. l. c. p. 120.

(390) 180 C s.

(391) 181 A s.

(392) Stob. l. c. p. 118. Di tutto questo si può veder trattato nell'opera citata dello Hirzel, p. 387 s. Ma io non convengo in tutto con lui. (La nota 392 è fuori di posto; va messa alla fine del paragrafo precedente).

(393) Nato in Samo nel 341-2 av. Cr.; venuto in Atene nel 306 av. Cr.

(394) Herm. l. c. Alex. Aphr. *Top.* 75, A, tralascia le ultime parole μετὰ οἴστρου καὶ ἀδημονίας.

(395) Stob. *Floril.* LXIII, 31. Zeller, III³ p. 452 n. 3.

(396) l. c. 70. *Litigant cum Epicuro non multum, ut mea opinio fert, mentiente.*

(397) D. L. X § 6: 3.

(398) *Ivi*, § 118: 26.

(399) Lucret. V, 1050 s. Però Epicuro poneva il piacer dell'amore, secondo Eustazio in *Eth. Nic.* 48 B o,

non tra le ἡδοναὶ ἀναγκαῖαι, ma tra le ἡδοναὶ φυσικαὶ, Zeller, III$^3$, p. 452 n. 3.

(400) Plut. *qu. conv.* III, 6, 1, 1. εἰ γέρων ὁ σοφὸς ὢν καὶ μὴ δυνάμενος πλησιάζειν ἔτι ταῖς τῶν καλῶν ἁφαῖς χαίρει καὶ ψηλαφήσετιν.

(401) ἀπονία, ἀταραξία, κατάστημα. Vedi Zeller, III, p. 443, n. 4; e l. c n. 395; Guyau, *Mor. d'Epic.* p. 52.

(402) *Gen.* II, 21-24. Vedi *Lev.* XX, 13 la pena contro i rei del peccato: *E se alcuno giace carnalmente con maschio, ambedue hanno fatto cosa abbominevole; del tutto facciansi morire; sia il lor sangue sopra loro.*

(403) Castelli, *Leggende Talmudiche*, p. 197.

(404) Euseb. *Praep. Ev.* XII, 12: μὴ συνεὶς ὁ Πλάτων οἵᾳ εἴρηται διανοίᾳ, δῆλος μέν ἐστιν οὐκ ἀγνοήσας τὸν λόγον· Ἀριστοφάνει κτλ..

(405) Matth. XIX, 3 s.

(406) Rom. VII, 2: Cor. I, 7, 39.

(407) Rom. I, 24, 26, 27.

(408) Il che non vuol dire, che il vizio scomparisse, per ciò solo che gli era levato il pretesto. La natura umana non fa di tali miracoli, e la corruttela è troppo grande e gradevole, perchè la ragione la sradichi addirittura. Leggevo soltanto jeri questi quattro versi dell'*Alternatio Ganimedis et Helenæ*, pubblicata dal Wittembach nella *Zeitschr. für deutsches Alterthum* XVIII, 127:

*Non aves aut pecora debet imitari*
*homo cui datum est ratiocinari:*
*rustici qui pecudes possunt appellari,*
*hi cum mulieribus debent inquinari.*

Novati, *Gli studenti Romani dei sec. XIV e XV* nel *Giornale Storico della letteratura italiana* t. II, p. 179; e Gabotto, *Giason. del Maino*, p. 36. Sarebbe curiosa ricerca, se col risorgere degli studii classici il vizio e le discolpe del vizio crescessero: il che a me pare: e la ricerca è possibile a fare con esattezza; ma a me ne manca il tempo. Vedi Grat, p. 125.

(409) Di Plutarco non è certa la data della nascita; ma studiava presso Ammonio filosofia in Atene, quando Nerone fece il viaggio di Grecia, anzi par che dica che fosse in Delfo (περὶ τοῦ Εἰ ἐν Δελφοῖς) allorchè quello vi giunse, che fu nell'a. d. C. 66. Nè si sa quando morisse. Si veda

dal luogo citato più avanti dell' Ἐρωτικός, com' egli lo scrivesse a' tempi di Vespasiano (a. d C. 69-79); forse protrasse la sua vita sino a quei di Adriano (a. 117-138).

(410) Di Plutarco ci resta, oltre il dialogo di cui parliamo (*Opera*; *ed.* Wyttenbach, Oxonii 1787. vol. IV p. 3-92) l' ἐρωτικαὶ διηγήσεις (*ivi*, p. 95-110) che sono tre racconti di fatti d' amore infelici, il primo tra uomo e donna, i due altri tra uomo e uomo. D' un altro suo libro περὶ Ἔρωτος, citato da Stob. *Flor.* LXIII, 30, 31, 34, ci restano troppo scarsi frammenti; che si posson vedere raccolti nell' edizione del Dubner (Didot), *Opera*; vol. V, p. 43-45.

(411) *Amat.* XIII, 756, E.

(412) *Ivi*. XXIII, 769, B.

(413) *Ivi*, XXIV 770 C. Il testo ha una lacuna qui. Accetto e traduco la congettura del Wyttenbach, che compie le parole che si leggono nei codici: ὅτι τῶν καλῶν καὶ τὸ μετόπωρον καλὸν ἐκδέχεται μόνον οὐδὲν πολιαῖς, così: καλόν ἐγὼ δὲ φημι ὅτι ὁ τῶν γυναικῶν τῶν καλῶν καὶ σωφρόνων Ἔρως οὐ μόνον ἐν γήρᾳ οὐδ' ἐν πολιαῖς.

(414) *Amat.* XXIV, XXV, 770 C seg. Tra i frammenti del libro περὶ Ἔρωτος che non mancano di sagaci osservazioni sulla natura e sulla qualità dell' amore, l' ultimo mostra bene, come Plutarco non si staccasse del tutto dall' antico pensiero greco: Καὶ τοὺς καλοὺς ὁρᾶν μὲν ἐπιτερπέστατον, ἅψασθαι καὶ λαβεῖν οὐκ ἀδύνατον οὐδ' ἀκίνδυνον, μᾶλλον δέ, ὥς φησιν ὁ Ξενοφῶν, τὸ μὲν πῦρ τοὺς ἁψαμένους καίει μόνον, οἱ δὲ καλοὶ καὶ τοὺς μακρὰν ἑστῶτας ὑφάπτουσιν· ἡ γὰρ ὄψις λαβὴ τοῦ πάθους ἐστί.

(415) Theodoret. *Cur. gr. affect.* VI p. 96: ἐπὶ τούτου (Commodo 180-192) δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκᾶς τοὺς σάκκους καταλιπών, οἷς μετέφερε τοὺς πυρούς, τὸν φιλόσοφον ἠσπάσατο βίον.

(416) Zeller, *Die Philos. d. Griech.* III[3], 2, p. 449 s.

(417) Porph. *V. Plat.* 3: τοῦτον ἐζήτουν.

(418) *Enn.* V, 1, p. 291.

(419) Becker, *Charicles*, neu bearbeitet von H. Göll, vol. 3, p. 103. Max *Studia Luciliana* p. 12 s. Il Becker cita Liv. VIII, 28; XXXIX, 13, 42: Dionys. Hal. VII, 2; XVI, 8 s. Val. Max. VI, 1, 7, 9 s. Cicero, *pro Sext.* 7 s. Phil. II, 18; *p. red. in Sen.* 4 sq. *pro dom.* 24, 48. *Ad Att.* 1, 16. Il Göll aggiunge S. Christ, *De lege scatinia*, Halis, 1727; Rein *Röm. Criminal Recht* p. 863 s.

(420) Origenes *contra Celsum* IV, 39 p. 189 (t. 1, p. 732 D Ruæi).

(421) Euseb. *Præp. Evang.* XII, 11, p. 584 C.

(421 *bis*) *De Iside et Osir.* 57.

(422) *Enn.* l. c., 9, 299 s.

(423) Lo Steinhart, *Meletemata Plotin.* p. 15, chiama *dulcissimum* questo libro sull'amore, il che non so come si possa dire, senza aver le traveggole: ma dice però giusto, che dell'amore vi si tratta *ita ut christianum magis hominem, quam philosophum platonicum de Dei amore loquentem nobis videamur audire.*

(423 *bis*) Si posson vedere tutti raccolti nei *Testimonia de Platonis Symposio*, raccolti da Otto Jahn avanti al testo del dialogo nella edizione dell' Usener del 1875 (Bonnæ apud A. Marcum). Del rimanente, oltre a quelli esaminati nel Proemio, son questi: Themistius, *Or.* 13 p. 161 D; Proclus in *Plat. Timæum* p. 6; *in Pl. Crat.* (p 398 C) 119 p. 75; *in Alcib.* I, p. 236: Hermias in *Plat. Phædr.*, p. 61; *Theol. Platon.* I, 28 p. 68. Iohannes Lydus *de menss.* p. 217 Bk. Di queste interpretazioni fa recensione A. Jahn in calce alla sua *dissertatio Platonica, qua tum de causa et natura mythorum Platonicorum disputatur, tum mythus de amoris ortu, sorte et indole explicatur* p. 137, libro che stampato nel 1839, è trascurato dal Cousin nella sua nota al Convito, pubblicato nel vol. VI della sua traduzione delle opere di Platone il 1849. A ogni modo in questa nota, p. 443, si possono vedere le opinioni del Sydenham, del Mendelsohn, dell' Ast non meno bizzarre. Vedi ancora il Bouillet, *les Ennéades de Plotin.*, 11, p. 537, che cita ancora Marsili Ficini *Opera*, ed Bas. 11 p. 1344-1349; Patritii, *Discussiones peripateticæ*, p. 136; Stallbaum, *Diatribe in mythum Platonis de divini amoris ortu*, e certo la lista non è finita.

(424) Luc. *Opera*, ed. Reitz. Amstelod. 1743 11, p. 397 s. Il Bourdelot negò per il primo, che questo dialogo fosse di Luciano; ma non dette della sua opinione nessuna ragione. Il Reitz e il Kuster furono del parer suo, *tam ex adfectato et inflato stylo, quam ex longioribus digressionibus antequam ad ipsam disputationem veniatur aut rediatur.* Io non entro nella quistione: se fosse di Aristeneto, come il Bourdelot congettura senza prove di sorta, varrebbe anche meglio per la prova

che io ne traggo, giacchè Aristeneto è scrittore del quarto o quinto secolo.

(425) Il testo ha τὸν τρόπον ἀπλοϊκόν; ma il senso mi pare che richieda la lezione notata in calce dal Reitz οὐδ' ἀπλ.

(426) Pag. CXXI

(427) Cic. *Tusc. Quæst.* IV, 33: — Plut. *Amat.* del quale si consideri tutto l' intreccio.

(428) Meiners, *Betracht. über die Männerliebe der Griechen* in *Verm. Phil. Schrift.* (Leipzig, 1775) p. 78 s. Il Sainte Beuve, secondo leggo nella *postface* del Bibliografo alla dissertazione del Baseggio, cit. n. 334, ha fatta questa osservazione: *Una passion, que nous regardons, comme honteuse parait avoir été souvent un air d'homme du monde que d'honnêtes gens croyaient devoir se donner. Les jeunes gens qu'ils célébraient, étaient de la famille de ses Iris en l'air, de ces Phyllis qu'ont célébrées tant de rimeurs du dixseptième et du dixhuitième siècle.* Può stare, anzi deve ammettere, che così fosse in alcuni casi. Ma una moda di questo genere non prova meno la corruttela della società in cui era sopportata.

(429) Vedi i discorsi di Pedro e di Pausania, e il proemio n. XXXIII s.

(430) Vedi n. 419.

(431) Cornelius Nepos in *Prologo*: Quem enim Romanorum pudet uxorem ducere in convivium? aut cuius non materfamilias primum locum tenet ædium, atque in celebritate versatur? quod multo fit aliter in Græcia. Nam neque in convivium adhibetur nisi propinquorum; neque sedet nisi in interiore parte ædium, quæ gyneconitis appellatur, quo nemo accedit, nisi propinqua cognatione coniunctus.



# IL CONVITO

## O DEL BENE

*Morale* (1)

## *Persone del dialogo*

---

*a*) raccontato

APOLLODORO,

a cui il dialogo è stato riferito da Aristodemo, lo racconta ad alcuni amici, dei quali quello che ne l'ha richiesto, interloquisce talvolta.

*b*) fatto

ARISTODEMO
SOCRATE
AGATONE
FEDRO
PAUSANIA
ERISSIMACO
ARISTOFANE
ALCIBIADE
*Altri* (2)

# SOMMARIO

## I

## INTRODUZIONE

### Cap. I, 17 A — 173 E

Un amico a nome di parecchi amici chiede ad Apollodoro che voglia loro raccontare una conversazione seguita tra Agatone, Socrate, Alcibiade ed altri in un banchetto dato dal primo, il giorno dopo ch' ebbe vinto nella (prima e sola) tetralogia tragica fatta rappresentare da lui. Apollodoro risponde di esser pronto a farlo, tanto più che ha avuto occasione di ricordarsela di recente, per averla dovuta narrare a Glaucone in una passeggiata da Falero alla città. Nel riferire il quale incidente chiarisce come quella conversazione seguisse gran tempo addietro, ed egli che pur troppo solo da tre anni praticava Socrate, non vi fosse stato presente, ma l' avesse sentita da Aristodemo, ed aggiunge che il ridirla gli fa piacere, perchè il discorrere di filosofia gli pare la sola cosa che metta conto, ogni altro discorso parendogli vano; dichiarazione che dà occasione all' amico di rilevare il carattere di lui, aspro con sè e cogli altri, eccettochè con Socrate.

## II

# RACCONTO DELLA CONVERSAZIONE

## I

## I PRELIMINARI

### Cap. II, 174 A — V, 178 A

### 174 A — 176 A

*a*) Apollodoro comincia dal raccontare come Aristodemo gli riferisse d'avere il giorno di quel banchetto incontrato Socrate tutto ripulito, e domandatogli dove andasse, avergli quello risposto che andava da Agatone, e invitatolo a venire insieme. Aristodemo acconsente, pure avvertendolo, che avrebbe detto ch'e'si presentava, non già senza invito, ma per invito di lui. Avviatisi, Socrate di tratto in tratto si fermava per via, pensando tra sè e sè; e non voleva, che Aristodemo si fermasse ad aspettarlo. Sicchè questi giunse a casa di Agatone prima, e fatto entrare da un servo, vi trovò tutti a giacere. Agatone, appena l'ebbe visto, lo ringraziò d'esser venuto e gli assegnò un posto accanto ad Erissimaco; ma insieme gli domandò dove avesse lasciato Socrate. Aristodemo, che credeva che Socrate lo seguisse, fu molto maravigliato, quando voltatosi non lo vide. Un servo, mandato a guardare, dove egli fosse, riferì che s' era fermato sotto il vestibolo d' una casa vicina, e non aveva risposto nè s'era mosso per quanto l'avesse chiamato. Agatone avrebbe voluto che il servo tornasse a chiamarlo: ma Aristodemo consigliò ed ottenne, che si lasciasse stare. Infine, Socrate venne da sè, quando s' era quasi a mezza cena. Agatone lo fece sedere vicino a sè, del che avendo dato per ragione, che si voleva col contatto appropriare la sapienza di Socrate, questi dichiarò di preferire di molto quella di lui, e che sarebbe stato assai felice se il contatto fosse un mezzo di appropriarsi l' uno la sapienza dell'altro.

176 A — 178 A

*b*) Messosi Socrate a giacere, e finita la cena, i convitati fanno le libazioni, cantano l'inno e compiono tutte le cerimonie solite, prima di passare alla seconda parte del banchetto, cioè al bere in compagnia. Ma innanzi che vi si mettano, Pausania, uno di essi, osserva, che jeri avevano bevuto troppo, e, quando oggi anche si deva bere, si dovrebbe fare a comodo, senza obbligo. Nel qual parere conviene Aristofane, e soprattutto Erissimaco, figliuolo di Acumeno, che sentito da Agatone, come neanch' egli è troppo in vena di bere, ne prende coraggio a esprimere la sua opinione sull' ubbriachezza, che dichiara nociva. A questa opinione Fedro Mirrinusio consiglia tutti di conformarsi. Risolvono infatti di bere ciascuno secondo n' ha voglia. Ed Erissimaco, ripigliando la parola, fa la proposta di occupare il tempo con discorsi in elogio dell' Amore, ciascuno dicendone uno alla sua volta cominciando da destra. La proposta piace assai a Socrate, che dichiara di non intendersi d' altro che d' amore, ed è accettata da tutti. Fedro, da cui Erissimaco ha detto che gli era stata suggerita, s' assume l' ufficio di vigilare l' ordinata esecuzione; sicchè è chiamato il padre della conversazione.

2

## LA CONVERSAZIONE STESSA

Apollodoro, nel dar principio al racconto della conversazione stessa, avverte che nè Aristodemo si ricordava di tutto, nè egli di tutto quello che Aristodemo aveva detto a lui. Sicchè non s' impegna se non di dirne gli incidenti che v' intervennero degni di memoria, e di ripetere i discorsi di quelli, che ne dissero di altrettali.

## 3

## DISCORSO DI FEDRO

### Cap. VI, 178 A — VII, 180 B

Fedro, essendo quello dei convitati che ha il primo posto a destra, è invitato da Erissimaco a parlare per il primo.

Il discorso di lui è inteso a dimostrare: 1.° che Amore è il più antico: 2.° e il più benefico degli Dii.

1.°

178 B. Il più antico, perchè 1.° nessuno nè prosatore nè poeta ne dice i genitori; 2.° Esiodo, con cui consente Acusileo, lo dice generatosi a un tempo colla terra dopo il caos; 3.° Parmenide lo dice primo tra tutti gli Dii.

2.°

178 C. Il più benefico; perchè nessun altro sentimento può, quanto l'amore, far vergognare uno delle azioni brutte e mettergli la voglia delle belle, così nelle relazioni pubbliche (α) come nelle private (β).

α

175 D. Nelle relazioni pubbliche: perchè una città o un esercito, in cui i cittadini o i militi fossero congiunti insieme da amore, si reggerebbe o combatterebbe meglio d'ogni altra città o esercito; stantechè i cittadini e i militi, per la vergogna che sentirebbero gli uni degli altri, non commetterebbero mai niente di disonorevole, e vorrebbero farsi il più grande onore gli uni rispetto agli altri.

β

179 B. Nelle relazioni private: perchè l'amore induce l'amante a morire per l'amato, come si vide in Alceste — il che è assai più dell'esporsi a un' impresa difficile per riavere l'amata, ch'è quello soltanto che fece Orfeo, — o anche più, induce l'amato non solo a morire per l'amante, ma a morire di giunta ad esso, come si vide in Achille. Ora, poichè l'amante è nella condotta sua mosso da un entusiasmo divino, mentre l'amato si risolve per volontà propria, l'amato ha maggior premio che l'amante, della prova che fa dell'amor suo. Sicchè Alceste ritornò solo in vita, Achille fu dopo morte mandato nell'isola dei beati.

180 B. Così dimostrata la tesi conchiude riassumendola.

4

## DISCORSI DI ALTRI

### Cap. VIII, 180 C

Altri discorsi che seguirono quello di Fedro, Aristodemo come di minor rilievo, non se li ricordava; sicchè passò a riferire ad Apollodoro il

5.

## DISCORSO DI PAUSANIA

### Cap. VIII-XI, 180 D — 185 E

180 C-D. *Proemio.* Principia col determinare il soggetto del discorso che non gli pare ben definito da Fedro; poichè, l'Amore essendo doppio, non si può intraprenderne la lode, senza prima chiarire di quale Amore si parli.

180 D-E. Prova l'asserzione fatta nel proemio: Afrodite non si può pensare senza Amore; ma di Afroditi ce n'è due; l'una celeste, l'altra volgare. Dunque ci sono anche due Amori, l'uno celeste, l'altro volgare.

180 E-181 A. Di qui passa a determinare, come in genere un elogio dev'esser fatto; e dice che l'elogio cade sul modo dell'atto che si tratta di lodare; giacchè l'atto per sè è indifferente e soltanto il modo lo rende bello o brutto. Così l'amore è un atto, che per sè non è bello nè brutto, ma diventa quello o questo, secondo s'ama; ed è bello Amore quello che muove ad amare bellamente, brutto quello che muove ad amare bruttamente. Sicchè l'Amore celeste e il volgare si devono, siccome Dii, lodare tutteddue, ma ciascuno dal modo degli atti, che sono gli effetti di lui.

181 B. E comincia dal volgare, i cui tratti sono: 1.º che gli uomini inspirati da esso amano non meno le donne che i maschi; 2.º piuttosto i corpi che le anime; 3.º poi scelgono quelli che amano, quanto più sciocchi possono ritrovarli; 4.º infine non hanno riguardo alla qualità, se bella o brutta, degli effetti che l'amore produce.

181 C. Dei quali tratti dell'amore volgare dà una ragione mitologica tratta dalla natura delle Afroditi di cui sono compagni: giacchè l'Afrodite di cui è compagno l'Amore volgare ha madre ed è più giovine, quella invece di cui è compagno l'Amore celeste non ha madre ed è più antica.

181 C-D. Dalla comparazione, che così ha fatto della Venere volgare e della celeste, ha occasione di trapassare ad additare le qualità dell'Amore celeste in paragone col volgare in un punto, nel quale son simili e diversi a un tempo. Giacchè l'Afrodite celeste è nata sola da maschio, e il maschio ha avuto parte nella nascita della volgare, così l'amore volgare come il celeste possono avere il maschio ad oggetto, però con questa differenza, che al maschio il volgare accoppia e preferisce la femmina, il celeste non si dirige che al maschio. Poichè d'altra parte l'Afrodite volgare è più giovine e la celeste più antica, l'Amore volgare muove ad amare i maschi più teneri d'anni, il celeste i maschi già in età d'intendere, che vuol dire, quelli cui spunta la barba. Sicchè la natura diversa delle due Afroditi e dei due amori è provata coi tratti 1.º e 3.º dell'Amore volgare.

Dalla quale spiegazione si deducono alcune osservazioni.

181 D-E. (παρεσκευασμένοι — ἀποτρέποντες). La prima è che quello il quale inspirato dall'amore celeste, si attacca al maschio già in età d'intendere, mostra di volere amare per tutta la vita; quello invece inspirato dall'amore volgare, mostra di volere passare da un amato all'altro.

181 E (χρῆν δὲ-ἐρᾶν). La seconda è che, perchè questo non succedesse, bisognerebbe che fosse impedito per legge il prendere per amanti giovinetti troppo teneri d'anni, dei quali non si sa che fine faranno.

182 A (χρῆν δέ-φέροι). E la ragione che una simile legge debba esser fatta, sta in ciò, che l'amore posto nei maschi troppo teneri d'anni è la principale ragione per cui è caduto in biasimo presso alcuni l'amore in genere dei maschi.

182 A — 182 B. Di dove passa ad esporre l'opinione che si ha su cotesto amore presso diversi popoli greci e la sua ragione.

182 B (ἁπλῶς — ποικίλος). Egli li distingue da prima in due classi; 1.a quelli in cui se ne ha un concetto semplice 2.a quelli in cui se n'ha uno complesso.

È semplice presso quelli che o l'ammettono o lo rigettano senza distinzione.

182 B (ἐν Ἤλιδι — λέγειν). Per esempio dei primi cita gli Elei ed i Beoti; e trova la ragione del loro ammetterlo in tutto nella loro inettitudine a persuadere altri colle parole, come pur dovrebbero fare, per ispiegare quando stia bene a compiacere gli amati e quando no.

182 C (τῆς δὲ Ἰωνίας — ἀρχὴν). Per esempio dei secondi cita soprattutto gli Ioni; e dà per ragione del loro rigettarlo in tutto non un sentimento proprio di essi ed Ellenico, ma l'influenza dei barbari sui loro caratteri; giacchè questi hanno cercato di comprimer negli animi tutto ciò che può conferire a legarli insieme e farli capaci di alte riflessioni (παιδεραστία), a coltivare le menti (φιλοσοφία) e a rinvigorire i corpi (φιλογυμναστία). Come il primo effetto si possa produrre dall'amore, lo mostra l'esempio di Armodio e Aristogitone. Adunque, dove l'amore è in tutto rigettato,

si deve questo giudizio alla soverchieria dei governanti e alla viltà d'animo dei governati; dove è in tutto ammesso, si deve quest'opposto giudizio alla poca o punta attività di spirito dei cittadini. Così raccoglie la conclusione circa i popoli dei quali ha detto che fanno dell'amore giudizio semplice, in ordine inverso a quello in cui ne ha discorso (*chiasmo*).

182 D — 183 D. Passa quindi a' popoli, che ne fanno giudizio complesso, cioè l'approvano o disapprovano secondo le circostanze.

182 D ('Ενθάδε — κατανοῆσαι). Dei quali porta per esempio il popolo Ateniese.

182 D — 183 C ('Ενθυμηθέντι — ἐρασταῖς). E di questo espone prima i modi di giudicare che paiono mostrare che il suo sentimento sia che l'amore dei maschi sia da approvare.

182 D — 183 B. ('Ενθυμηθέντι-διαπραττομένου). Il primo è che presso gli Ateniesi è ritenuto lodevole nell'amante il rendere all'amato per amore ogni servigio, il fare ogni atto, che, reso o fatto per altra ragione, sarebbe riprovato.

183 B (ὃ δὲ — εἶναι). Il secondo è che persino il non mantenere il giuramento fatto per motivo di Amore — il giuramento detto Afrodisio — non è creduto riprovevole.

183 C — D (ἐπειδὰν-νομίζεσθαι). Poi espone i modi di giudicare che paiono indicare che il sentimento degli Ateniesi sia che l'amore dei maschi debba riprovarsi. E questi consistono nei divieti che fanno i padri ai figliuoli di discorrere cogli amanti, onde mettono loro dei pedagoghi, che glielo impediscano: nei rimproveri fatti da' coetanei e dagli amici ai giovanetti che si lasciano amare e nel silenzio dei vecchi davanti a questi rimproveri come se fossero meritati.

183 D — 185 B. Ora di questa contradizione apparente di giudizii, Pausania cerca la conciliazione.

183 D (τὸ δὲ — αἰσχρόν). E la trova nella dottrina affermata da lui in principio, che l'amore dei maschi va giudicato da' suoi effetti: e così il corrispondervi per parte dell'amato può essere bello o brutto secondo i fini.

183 D (αἰσχρῶς — χρηστῶς). Procede nel determinare in che consista il corrispondervi bellamente o bruttamente, e comincia dal porre questa sentenza; che il com-

piacere malvagiamente un amante malvagio è brutto, il compiacere probamente un amante probo è bello.

Ma che è l'amante malvagio e per contrapposto il probo? I tratti dell'amante malvagio sono:

183 E (πονηρὸς — ἔρων) 1.° ch'egli ama più il corpo che l'anima, come ha già detto prima (181 B);

183 E (ὑποσχέσεις καταισχύνας) 2.° che per ciò stesso non è costante, anzi spergiuro, la qual cosa, non ostante l'indulgenza accordata dall'opinione ai giuramenti amorosi, Pausania mostra di non approvare.

184 A (τούτους δὴ — διαφεύγειν). Ora questi tali amanti vuole la legge ateniese che si scrutinino dall'amato.

184 A (διὰ ταῦτα — ἐρώμενος). Al qual fine essa pone norme, atte a dirigere l'amato nel suo scrutinio, e colle quali discernere di che carattere sia chi ama e di che carattere l'amato stesso.

Le norme sono:

184 E (οὕτω δὴ — βασανίζειν). 1.° il non doversi l'amato lasciar prendere subito, poichè il tempo è buono esploratore.

184 A (ἔπειτα — φιλίαν). 2.° il non farsi indurre ad amare da denaro, da promesse d'uffici o da minaccie.

184 D (μία δὴ — ἀρετήν). Onde non resta all'amato, che una ragione sola per la quale egli possa legittimamente compiacere chi l'ama; ed è ch'egli voglia diventare migliore, sì moralmente e sì intellettualmente, per l'influenza che l'amante eserciti sopra di lui.

184 C (νενόμισται — κολακεία). Al qual proposito ricorda l'opinione, che s'era più addietro trovata prevalere rispetto all'amante, cioè che a lui fosse lecito il rendere ogni maniera di servigio all'amato (183 B); e l'accoppia e paragona con questa trovata ora per l'amato, cioè che questi possa compiacere l'amante pur che sia per fine di virtù.

184 D-E (δεῖ δὴ — καὶ μή). E conclude che quando l'amante da una parte e l'amato dall'altra si conformino all'opinione, secondo la quale l'uno e l'altro opera bene, allora l'amore dei maschi è, nel sentimento degli Ateniesi, lodevole; quando invece l'uno o l'altro si diparta dall'opinione, a cui quel sentimento vuole che ciascun d'essi si conformi, allora l'amore de' maschi è da riprovare.

185 A-B (εἰ γὰρ — χαρίζεσθαι). Nè nel giudizio degli Ateniesi muta nulla che l'amato s'inganni; poichè ciò che bisogna riguardare in lui è l'intenzione. Se ha compiaciuto l'amante per un fine spregevole come per acquistare ricchezza, egli non è meno biasimevole per ciò solo, che l'amante si scopra povero; e così non è meno lodevole, perchè, risolutosi a compiacere l'amante colla speranza di diventare migliore per mezzo suo, scopra poi che l'amante è invece una persona abietta.

185 B-E (οὗτος — συμβάλλομαι). Pausania riassume il suo discorso in questo che l'amor dei maschi lodevole, secondo il sentimento degli Ateniesi e il suo, è quello che costringe l'amante e l'amato a prendersi molta cura di se medesimi, per diventare e l'uno e l'altro moralmente e intellettualmente migliori; e questo è l'amore compagno dell'Afrodite celeste; mentre gli altri amori son tutti compagni dell'Afrodite volgare.

## INTERMEZZO

### 185 C — E

Apollodoro raccontava, che dopo Pausania sarebbe toccato a discorrere ad Aristofane, ma a questo era venuto il singhiozzo; sicchè si rivolge come medico ad Erissimaco, perchè gl'indichi il modo di levarselo, e prenda intanto la volta di lui.

## DISCORSO DI ERISSIMACO

### Cap. XII-XIII, 186 A — 188 E

186 A. Poichè Pausania ha determinato e distinto il concetto dell'amore in celeste e volgare, Erissimaco dichiara di proporsi di compierlo mostrando, che l'amore così duplicato si manifesta non solo negli animi umani, ma in tutta la natura.

186 B-E. Lo prova prima rispetto a' corpi, nei quali la sanità risponde all'amor buono tra le lor parti,

cioè ad un amore, che le stringe insieme senza eccesso o difetto di nessuna; la malattia all'amore cattivo, cioè all'amore che le stringe insieme con eccesso o difetto di alcuna. La cognizione di quale sia la retta proporzione o il retto amore tra le parti è la medicina teoretica; l'arte di restaurare questa retta proporzione, quando sia guasta, è la medicina pratica.

187 A. Il medesimo afferma che si deva dire della ginnastica e dell'agricoltura.

187 A — 187 D. E della musica; sulla quale, giovandosi di una sentenza di Eraclito e interpretandola o, a parer suo, raggiustandola, si ferma più a lungo, e dice ch'essa, nelle sue due parti, *armonia* e *ritmo*, è scienza delle proporzioni nella unione dei suoni cioè degli amori che sentono gli uni verso gli altri. Ora questa unione per sè non ammette altro che l'amor buono, giacchè o la proporzione retta esiste e v'è armonia e ritmo, o non esiste e armonia e ritmo non v'è; invece nell'uso pratico di questa scienza, sia quando si creino melodie e metri, *melopea*, sia quando si eseguiscano, *educazione*, può aver luogo anche l'amore cattivo, quando l'artista che ha composto quelle melodie e metri, non abbia inteso mantener vivo negli animi di persone per bene l'amor buono, celeste, ma il contrario. Dove l'amor buono è detto da Erissimaco compagno della Musa celeste (Urania), anzichè d'Afrodite celeste; l'amor cattivo di Polinnia, anzichè d'Afrodite volgare; perchè ciò che si richiede dall'arte della musica, è che produca piacere, giovandosi degl'istinti musicali dell'uomo, ma non renda licenzioso lo spirito; appunto come l'arte della cucina deve sodisfare il palato, ma non produrre, per contentarne i gusti, una malattia.

188 A-B. E questo stesso concetto ritrova nell'astronomia, scienza de' movimenti degli astri e delle stagioni degli anni, o piuttosto delle proporzioni o dell'inclinazioni amorose che hanno nelle stagioni gli uni verso gli altri, il caldo e il freddo, l'umido e l'asciutto; però qui non dice, che vi sia un'arte di restaurare queste proporzioni quando sien turbate, o, per dirla altrimenti, di ripristinarvi un amor buono invece del cattivo che le abbia invase; nè spiega, in che l'amor

buono consista o possa consistere il cattivo circa i moti degli astri.

188 A. Infine, mostra, come la religione, che dinota mediante le due specie di atti in cui si ripartisce, il sacrifizio e la divinazione, anch'essa si raccoglie sotto lo stesso concetto: poichè l'oggetto suo è tener desto nel cuore umano l'amor buono verso i genitori e verso gli Dei, l'amore, cioè, che rende l'uomo osservante del diritto di quelli e di questi, e sanarvi il cattivo, quello che, quando appare, inclina a violare questi diritti.

188 D. Conclude, riassumendo l'universalità, dimostrata nel discorso, di ogni amore, sì del buono e sì del cattivo, e l'efficacia benefica del buono.

7.

## BREVE INTERMEZZO

### Cap. XIII, 189 A-B

Erissimaco, finito il discorso, invita Aristofane a dar principio al suo; giacchè a questo è cessato il singhiozzo. Aristofane spiega come questo gli è cessato soltanto con uno dei tre mezzi suggeritigli da Erissimaco, cioè collo starnuto; ma aggiunge di maravigliarsi, che al rimettere ordine nel corpo occorra un mezzo siffatto, alludendo per celia alle cose dette da quello circa la ragione della sanità e della malattia. Al che Erissimaco risponde, ch'è molto imprudente per parte di lui il prendersi beffa di chi l'ha preceduto nel discorso, quando comincia a discorrere lui, giacchè gli si potrebbe rendere la pariglia. Aristofane lo prega di non lo fare; e comincia.

## DISCORSO DI ARISTOFANE

### Cap. XIV-XVI, 189 C — 193 E

189 C-D (Καὶ μὴν — αὐτῆς). Introduzione e protesi. Gli uomini ignorano affatto la potenza d'Amore; se la sapessero, avrebbero tutt'altro culto per lui. Di

fatti, egli è il Dio più amico degli uomini, come quello ch'è il medico dell'umana natura e ne sana appunto le piaghe, la cui guarigione è causa della felicità del genere umano. Egli esporrà il valore di lui, perchè i suoi uditori se ne facciano maestri agli altri; ma per farlo bisogna prima narrare quale era l'antica natura (φύσις) dell'uomo e le vicende (παθήματα) sue.

189 D — 190 C (ὡς ἐπιθησομένων-τοῖς θεοῖς). Nell'antica natura i sessi erano tre, uomo, donna, e uomo-donna (*androgino*). Le persone di ciascuno dei tre sessi erano rotonde di figura; avevano doppio viso e doppie tutte le membra, eccetto la testa ch'era una sola. Forti, come, per ciò, erano, si sentivano pieni d'orgoglio, e osarono prendersela cogli Dei, che vollero levare di seggio.

190 C — 191 A (ὁ οὖν Ζεὺς-πάθους). Gli Dii si consultarono sul modo di raumiliarli. Giove, non volendoli annientare, perchè agli Dei non venissero meno gli adoratori, pensò che il miglior partito sarebbe stato di segarli in due. Lo fece; e poi commise ad Apollo di racconciare le figure, e sanarne le ferite (1.º πάθημα, *caso*).

191 A-B (ἐπειδὴ οὖν — ἀπώλλυντο). L'effetto di questo provvedimento di Giove fu che ciascuna persona, sentendosi la metà d'un'altra, non faceva che cercare l'altra metà sua e rimanere abbracciata con essa, e attendere a niente altro; sicchè morivano tutte di fame e l'uman genere periva (2.º πάθημα, *caso*).

191 B-D. Al che Zeus, volendo porre rimedio per commiserazione trovò questo rimedio, che cambiò posto alle pudende; di dietro ch'eran rimaste le mise avanti. Per tal modo quando una metà di uomo s'incontrava con una metà di donna, generavano; invece quando una metà di uomo s'incontrava con una metà di uomo, si distaccavano per sazietà, e si volgevano alle opere della vita (3.º πάθημα, *caso*).

191 D (ἔστι δὴ — ἀνθρωπίνην). *Prima conclusione.* Sicchè l'amore, sin d'allora che le persone dei diversi sessi furon separate in due, nacque in ciacuna delle porzioni in cui furon divise, ed è il desiderio di restaurare l'antica natura e di sanare il taglio violento che n'è stato fatto.

191 D — 192 B (Ἕκαστος-ἀσπαζόμενος). Colla quale cognizione dell'antica natura e delle sue vicende, si spiegano le diverse sorti di amore, che si ritrovano nel mondo: quello dell'uomo per la donna, — tra persone risultate dal taglio d'un uomo-donna — quello della donna per la donna, — tra persone risultate dal taglio d'una donna di prima — quello dell'uomo per l'uomo, — tra persone risultate dal taglio di un uomo di prima. Questi ultimi è naturale che abbiano più dell'uomo in sè. Essi, del rimanente, come succede negli altri amori, non fanno se non ricercare il simile a sè.

192 B-E (ὅταν μὲν-γενέσθαι). Quanta sia la forza del sentimento che si genera in questa unione di uomo con uomo, si vede quando uno s'incontri colla propria metà sua: giacchè non è sentimento di fruizione carnale, bensì di vera e compita fusione delle due persone in una.

192 E (τοῦτο-ὄνομα). *Seconda conclusione.* Di dove si trae una seconda conclusione che conferma e determina la prima; ed è che Amore è il nome che si dà al desiderio e alla caccia dell'intero primitivo.

193 A-B (καὶ πρὸ τοῦ-ποιοῦσι). E dallo stesso racconto si trae la condizione senza cui l'amore non può compire l'ufficio suo. Poichè le persone primitive di ciascuno dei tre sessi, per essere state cattive, son venute in ira agli Dei e perciò segate in due; se ora le persone già dimezzate, che siamo noi, ripigliassero a esser cattive e suscitassero di nuovo lo sdegno divino, sarebbero segate da capo. Perciò bisogna mantenersi l'amicizia divina; e quando ciò si faccia, l'amore può fare ritrovare a ciascuno l'amato suo.

193 B-C (καὶ μὴ-πεφυκότων). Il che non si dice, alludendo solo a Pausania ed Agatone, ma è promessa generale per tutti. La felicità consiste nel trovare la metà sua di prima, e se ciò non riesce, almeno un amato, secondo il cuore proprio.

193 D (Οὗ δὴ-ποιῆσαι). *Riepilogo.* Da tutto ciò che s'è esposto, si ritrae che Amore giova all'uomo assai nel presente, e per l'avvenire gli dà speranza di renderlo beato e felice col rintegrarne e sanarne la natura.

## INTERMEZZO

### Cap. XVII, 193 E — 194 E

Finito Aristofane di discorrere, Erissimaco dichiara, che, come il discorso di Aristofane gli è piaciuto, non l'attaccherà, anzi crede che, se Agatone e Socrate, i quali restano soli a parlare, non fossero quegli abili dicitori che sono, si troverebbero sgomenti a dover discorrere dopo di lui. Il che Socrate conferma, ed aggiunge che l'impaccio suo sarà anche più grande, quando avrà parlato Agatone. Ma questi mostra di credere, che Socrate dica così per confonderlo, come se si fosse in grande aspettativa di lui. Al che Socrate rispondendo, che non gli era neanche possibile di pensare, che Agatone, il quale s'era mostrato poco fa davanti a così gran pubblico senza nessun timore, ora dovesse aver soggezione di alcuni pochi, Agatone ribatte col dire, che teme poche persone di criterio assai più di molte senza criterio. Dove Socrate piglia l'occasione d'entrare con lui in una disputa sul perchè egli abbia tale paura o vergogna dei pochi, e forse intendeva dimostrargli che per quello di cui ha paura dei pochi, dovrebbe averla anche dei molti e viceversa. Ma questa disputa è interrotta da Fedro, il quale vuole che si continui nei discorsi lodativi di Amore, e sa che, se Socrate fosse lasciato fare, non smetterebbe di conversare con un bel giovine, com'è Agatone.

## DISCORSO DI AGATONE

### Cap. XVIII-XIX, 194 E — 97 E

194 E — 195 A (Ἐγὼ δὲ — εἴρηκεν). Gli oratori che hanno discorso sinora, hanno piuttosto felicitato gli uomini dei beni, che hanno da Amore, anzichè lodato Amore stesso. Nessuno ha detto, come è quello che largisce tali beni.

195 A (εἷς δὲ — δόσεις). Il modo retto di lodare sta nell'esporre di qual natura sia la persona che si loda, e di quali beni sia causa. Sicchè bisogna lodare

l'Amore prima: α per quello ch'egli è; poi, β per i suoi doni.

α

195 A — 197 C (φημὶ οὖν-ἄριστον). Ora, Amore è il più felice degli Dei, perchè è soprammodo bello e virtuoso.

1.

195 A — 196 B (πρῶτον μὲν μένει). Soprammodo bello perchè

*a*) 195 A-C (πρῶτον μὲν-βασιλεύει) giovanissimo,
*b*) 195 C-E (νέος μὲν-εἶναι) tenerissimo,
*c*) 196 A (ὑγρὸς-ἦν) fluido
*d*) 196 A (συμμέτρου-πόλεμος) proporzionato
*e*) 196 A-B (χρόας-μένει) e ha bella carnagione.

2.

196 B — 197 B (περὶ μὲν — ἀνθρώποις). Soprammodo virtuoso, perchè
196 B-C. (τὸ μὲν μέγιστον-εἶναι) giustissimo,
196 C (πρὸς δέ τῇ δίκαιος — σωφρονοῖ) temperante,
196 C-D (καὶ μὴν εἴς γε-εἴη) forte,
196 D-197 B (περὶ μὲν οὖν — ἀνθρώποις) sapiente
196 D-E (καὶ πρῶτον — ἅψηται) nella creazione,
(ᾧ δὴ — διδάξειε) sì spirituale
197 A (καὶ μὲν δὴ — ζῷα) e sì corporale,
197 A (ἀλλὰ τὴν — ἀνθρώπων), e nelle arti.

*Conclusione*

197 B-C (ὅθεν δὴ — ἀνθρώποις). Sicchè se non v'è stata pace un giorno tra gli Dei, ciò ha dovuto essere prima che Amore fosse nato tra loro; e dopo ch'egli fu nato, dall'amare il bello è derivato tutto il bene.

β

197 C-E (Οὕτως-νόημα). E di fatti infinito bene è venuto dall' amore agli uomini, serenità, pace, fratellanza, dolcezza della vita, costanza nei pericoli; sicchè bisogna mettersi nel coro guidato da lui, e unire la propria voce all' inno, ch' egli canta e con cui molce la mente degli Dii tutti e degli uomini.

197 E (οὗτος — μετέχων). Questo discorso, parte serio, parte scherzevole, Agatone sospende per voto all' Iddio.

## INTERMEZZO

### Cap. XX, 198 A — 199 C

198 A (Εἰπόντος — θεῷ). La maraviglia e l' applauso che desta il discorso di Agatone, è grande.

198 A — 199 B (τὸν οὖν Σωκράτη — ἐπελθοῦσα) Socrate, a cui tocca a parlare, s' unisce prima all' ammirazione di tutti per Agatone; poi passa a far la censura dei discorsi sentiti sinora sopra Amore, come quelli, che non ne hanno detto il vero, bensì tutto ciò ch' è parso atto a magnificarlo; infine, s' offre a parlare anche lui, ma a patto che gli si consenta di non dirne che il vero.

199 B (τὸν οὖν Φαῖδρον — ταύτῃ). Il che Fedro gli concede.

199 B-C (Ἔτι — ἄρξασθαι). Ma Socrate chiede di più, che gli si conceda anche di rivolgere alcune interrogazioni ad Agatone per muovere da punti concordati con lui. E dopo che Fedro gli ha conceduto anche questo, comincia a interrogare.

## PRELIMINARI DI SOCRATE AL SUO DISCORSO

### Cap. XXI, 199 C — 202 C

A

### PUNTI ACCORDATI CON AGATONE

199 E

I. 199 C — 200 A (Καὶ μὴν — ἔστι). Amore è relativo a qualcosa che s'ama; non s'assolve in se stesso.

II. 200 A-E (Τοῦτο μὲν — φάναι). Ed è desiderio di cosa che manchi a chi la desidera.

III. 201 A-C (Ἐπὶ δὴ — χαλεπόν). Ciò ch' egli desidera è il bello. sicchè è privo di bellezza esso stesso; e poichè bello e bene è tutt' uno, amore è anche privo di bontà. Amore, dunque, al contrario di ciò che ha affermato Agatone, non è per sè nè bello nè buono.

### Cap. XXII-XXVI, 201 C — 207 A

#### INTRODUZIONE

201 D (Καὶ σὲ — δύνωμαι). Socrate non dirà nulla di suo: racconterà ciò che gli è stato detto da una donna, Diotima di Mantinea, sua maestra in cose di amore.

201 D (δεῖ δή — αὐτοῦ). Tenendo però l'ordine proposto da Agatone, esporrà prima la natura di Amore, poi i suoi atti.

201 E (δοκεῖ — διῄει). Però lo farà ripetendo la conversazione ch'egli ebbe con quella; e non già ricomponendola in un discorso di propria invenzione.

#### PRIMO DISCORSO DI DIOTIMA

*Natura di amore*

I. 201 E — 202 D (ἤλεγχε δή — νομίζεις). Dalle interrogazioni di Diotima a Socrate e di Socrate a quella

si concluse per prima cosa, che Amore è per sua natura tra buono e cattivo, tra bello e brutto:

II. 202 D — 203 A (Τί οὖν ἂν — Ἔρως) e non Dio nè uomo, ma demone, intermedio tra il divino e l'umano.

III. 203 A — 204 B (πατρὸς δὲ — ἀπόρου): E a spiegare com'egli sia così, narra la nascita sua da Poro e Penia; e conferma, dopo averla narrata, un altro tratto intermedio della natura di amore, quello ch' egli non sia nè sapiente nè ignorante, ma amante di sapienza; giacchè sapienza è cosa bella, e amore ama ogni cosa bella.

204 B-C (ἡ μὲν οὖν — διῆλθον). Riassumendo quale sia la natura di Amore, mostra dove sia lo sbaglio di crederlo per sè bello e buono; si scambia l'oggetto dell'amore, che è tale, col soggetto che ama, che non è per sè nè l'una cosa nè l'altra.

II.

*Effetti dell' amore negli uomini*

I. 204 C — 206 A (Καὶ ἐγὼ — λέγεις). Procedendo a definire, quale sia l'effetto dell'amore nell'uomo o l'uso di esso, si comincia dal determinarne meglio l'oggetto, e si prova che l'Amore ha per suo oggetto il bene, però in maniera non speculativa, ma pratica, cioè col fine, che il bene aderisca in perpetuo a chi ama, diventi parte di esso. La qual è definizione d'ogni amore in genere, cioè d'ogni volere pratico di appropriarsi un qualsiasi bene, quantunque amore si usi in senso speciale, nel senso, cioè, di appropriarsi un certo bene; la qual duplicità di significato generale e speciale si esemplifica con quella che si ritrova nella parola greca poiēsis (ποίησις), *poesia.*

II. 206 B — 207 A (ὅτε δὴ — εἶναι). Si determina ulteriormente l'oggetto dell'amore in senso speciale, ricercando, di che sia volere quel volere pratico di appropriazione del bene, in cui l'amore consiste, cioè in quale atto si estrinsechi, e si mostra che quest'atto sia il generare nel bello sia corporalmente, sia spiritualmente. Sicchè il bello è quello per la cui efficacia l'uomo, giunto rispetto al corpo o all'animo, a tal

grado di sviluppo, che sia in grado di generare, lo fa; e col farlo s'appropria il bene. Sicchè amore è un volere pratico di possedere in perpetuo il bene, il quale consiste in un'attitudine dell'animo ad esser commosso dal bello, e a diventare, per effetto di questa commozione, capace di generare. Ora, il generare è l'immortale proprio della natura umana. Amore, quindi, è per due modi amore dell'immortale: sì perchè ha per suo fine l'appropriarsi in perpetuo il bene; sì perchè se l'appropria generando.

### SECONDO DISCORSO DI DIOTIMA

### Cap. XXVI-XXIX, 209 A — 212 C

I. 207 A — 208 B (Ταῦτα τί οὖν — ἕπεται). Interrogata da Socrate, Diotima gli spiega, come la generazione sia il modo mortale del conseguire l'immortalità; e che essa abbia luogo non solo nella creazione di esseri nuovi, ma nel rinnovarsi continuo dentro di sè degli stessi esseri. Sicchè il desiderio di generazione è desiderio d'immortalità; e perchè è questo, è così ardente.

II. 208 B — 209 E (Καί ἐγὼ — πω). E per nuova interrogazione di Socrate, Diotima aggiunge, come lo stesso desiderio d'immortalità governa la generazione spirituale, la generazione, cioè, di atti buoni e di pensieri speculativi, di poesie, di leggi, di tutto ciò, insomma, ch'è frutto dell'animo dell'uomo; e che ha assai maggior valore di ciò ch'è frutto del corpo.

III. 210 G — 212 G (Ταῦτα μὲν οὖν — ἐκείνῳ). Ora, che Socrate avrebbe inteso da sè la medesimezza dell'Amore col desiderio dell'immortale, Diotima l'accorda: ma non crede, ch'egli sarebbe in grado d'intendere se non glielo insegnasse lei, tutto il processo e l'estrema meta della disciplina d'Amore. La quale consiste in un salire dall'amore di un unico corpo bello all'amore di tutta quanta la bellezza corporea; e da questa all'amore della bellezza dell'anime singole; e quindi a quella delle professioni e delle leggi, e di poi a quella delle scienze, e in fine a quella d'una scienza assoluta il cui oggetto sia il bello assoluto.

*Conclusione*

212 B-C (Ταῦτα δή — ὀνόμαζε). Finito di recitare il discorso di Diotima, Socrate aggiunge ch' egli ne rimase persuaso e cerca di persuadere gli altri che a raggiungere la visione del bello assoluto il miglior aiuto sia l'Amore. Lascia, quindi, giudicare a Fedro e agli altri, se questo suo sia un encomio, e dargli quel nome che gli piace; a lui basta di aver detto veramente in che consista la potenza e la natura di Amore.

## INTERMEZZO

### Cap. XXX-XXXI, 212 D — 215 A

Terminato il discorso di Socrate, mentre altri lo lodava ed Aristofane s'accingeva a ribattere un' allusione fatta da Socrate a lui, si sente picchiare alla porta, ed entra Alcibiade briaco, accompagnato da una sonatrice di flauto, e da molta altra gente. Egli non veniva per altro se non per coronare Agatone, in onore della vittoria drammatica che questi avea riportato, e a ciò avea la testa tutta ricoperta di nastri per ornarne la testa di quello. Però, dice che consentirebbe a rimanere, se volessero bere ed accettarlo nella compagnia. Pregato a restare, s'accorge di Socrate, che prima non aveva visto, essendosi sdrajato tra lui ed Agatone; e appena l' ha visto, lo mette in celia per essersi seduto vicino a questo ch' era un bel giovinetto, anzichè vicino ad Aristofane o a qualche altro. La qual celia Socrate spiega per la molta gelosia, che ha Alcibiade contro ognuno che sia amato da lui, volendo essere amato solo: ma Alcibiade risponde ch' è appunto il contrario; anzi perchè Socrate non s'ingelosisca prende una parte dei nastri di cui ha coperto la testa di Agatone, e ne copre quella di lui. Dopo di che si sdraia, e invita a bere, e chiama sè re del Convito. E bisognandogli un gran bicchiere, per beverci meglio, si fa portare una zangoletta, da tenere in fresco il vino, che conteneva più di otto cotile. Socrate, come già Alcibiade aveva detto, non si sgomenta e la tira giù, dopo lui, tutta d' un fiato. Qui

Erissimaco interviene e censura questo modo di bere; e invece invita Alcibiade a fare anche lui un discorso in lode di Amore. Se non che Alcibiade ricusa di lodare nessuno avanti a Socrate; sicchè gli è conceduto di lodare invece questo. Il che Socrate gli permette, purchè non parli per celia e dica il vero.

## DISCORSO DI ALCIBIADE

### Cap. XXXII-XXXVII, 215 A — 222 B 215 A-B

#### PROTESI

215 A-B (Σωκράτη-Μαρσυά). Socrate è somigliantissimo, 1.° a quei Sileni, vuoti di dentro, che, aperti, mostrano molte immagini di Dii, riposte dentro di essi; e, 2.° rassomiglia al satiro Marsia.

1.°

215 B — 216 C (ὅτι μὲν οὖν-παρέξομαι). I tre punti di somiglianza sono:

1.° la figura,

2.° la petulanza,

— E di questi due non gli bisogna dar prova; tanto son noti. —

3.° (ἀλλ'οὐκ-σατύρου) l'efficacia del suo discorso, maggiore di quella delle sonate di flauto di Marsia, come Alcibiade mostra di avere esperimentato in se stesso.

2.°

216 C — 222 A (ἄλλα δὲ — γνῶναι). Le virtù, che si nascondono dentro la figura di Socrate, sono:

I. 216 C — 219 D (ἄλλα δὲ ἐμοῦ — πρεσβυτέρου) la sua continenza in amore, in contrapposto a quella propensione amorosa pei giovani, ch'egli mostra di fuori; di che Alcibiade dà un esempio in se stesso, narrando, come, a suo dispetto, Socrate si conducesse con lui;

II. 219 D-E (Τὸ δὴ μετὰ — περιῇα) il suo dispregio delle ricchezze (già accennato 216 D);

III. 219 E — 221 C (Ταῦτα τε γάρ — διώκουσιν) la sua resistenza alle fatiche e alle privazioni; la sua forza nel reggere il vino, quantunque non ci fosse portato;

la insensibilità al freddo, l'attitudine a rimanere lungamente astratto; la sua intrepidezza. Le quali virtù tutte Alcibiade prova con esempi di fatti dei quali gli è stato testimone.

221 C-D (πολλὰ μὲν οὖν — λόγους). Sicchè della persona di Socrate conclude ch'egli ha tratti così proprii che non rassomiglia a nessuno.

221 D — 222 A (Καὶ γὰρ οὖν — ἔσεσθαι). E il medesimo che della persona, è a dire dei suoi discorsi, per i quali calza del pari il paragone dei Sileni; giacchè esprimono con parole volgari, comuni, idee assennate, divine, virtuose, e quali bisogna che siano quelle di chi vuol riuscire una persona per bene.

222 A-B (Ταῦτ' ἐστίν — γνῶναι). E tutto il discorso è concluso col dire che l'elogio di Socrate non è stato fatto senza qualche mescolanza di biasimo; perchè ha voluto esser vero; e l'ammonimento che se ne trae, è che non bisogna lasciarsi ingannare da lui, giacchè egli è di dentro altrimenti da quello che appare di fuori.

FINE DEL DIALOGO

## Cap. XXXVIII-XXXIV, 222 C — 223 D

Finito il discorso di Alcibiade, Socrate l'accusa che tutto ciò ch'egli ha detto, l'ha detto per metter male tra lui ed Agatone; al che prega questo che non lo faccia riuscire. E Agatone, appunto, promette a Socrate, che Alcibiade non ci riuscirà; e per prova dice di volerglisi levare da vicino, e mettersi accanto a Socrate. Il quale accetta la proposta con grande gioia e non permette che Agatone si sdrai tra lui e Alcibiade, come questi ne lo prega; poichè se Agatone si colloca dove ha detto, spetterà a Socrate a dirne le lodi, giacchè starà alla sua destra, mentre se si collocasse dove Alcibiade vuole, spetterebbe ad Agatone a lodar Socrate. La speranza di esser lodato da Socrate risolve Agatone.

Ma quest'altro discorso di Socrate — del quale, del resto, non c'era motivo, poichè il discorso di Alcibiade aveva chiuso il giro dei discorsi, e non ne apriva uno nuovo — non ha luogo per la molta gente briaca che

entra nella sala e vi turba ogni ordine. Che cosa succedesse, Apollodoro non lo può più dire, perchè Aristodemo raccontava di essersi addormentato, dopo che parecchi dei convitati furono andati via, e svegliatosi la mattina aver visto gli altri chi dormire e chi partire, Agatone, Aristofane, Socrate conversare su questo: se appartenesse allo stesso uomo lo scrivere tragedie e commedie, e Socrate convincere i due suoi interlocutori di sì. I quali, s'erano poi addormentati anche loro; e Socrate, ch'era già giorno, s'era levato, e andato nel Liceo, secondo il solito, v'era rimasto tutto il giorno, e solo a sera era tornato a casa per riposare.





# I

APOLLODORO

SU quello che mi domandate, (3) io 172
non son preso alla sprovvista, mi
pare. Poichè non è molto ch'io mi
trovavo a risalire da casa mia, da
Falero, in città; ed ecco, che uno dei miei amici,
avendomi riconosciuto di dietro, mi chiama da
lontano, e così scherzando (4): O quel da Fale-
ro, — disse — te, te, Apollodoro, o non aspetti?

E io mi fermai e aspettai.

E lui riprese: — O guarda! io ti cercavo ap-
punto poco fa, che ti volevo chiedere di rac- B
contarmi la conversazione seguita tra Agatone
e Socrate e Alcibiade e gli altri che presero
allora parte al convito (5), quei discorsi, sai, di
Amore; o che vi si disse (6)? Perchè me gli ha
rapportati un altro che gli aveva sentiti da Fe-
nice, figliuol di Filippo (7), e m'ha detto che

li conoscevi anche tu. Ora, egli non mi seppe dir nulla di chiaro. Sicchè ridimmeli tu: chè tu sei proprio quello a cui si conviene riferire i discorsi dell'amico tuo. E per prima cosa, dimmi — domandò — a quella conversazione eri pre-
C sente tu stesso o no?

Ed io gli risposi: — Si vede davvero, che chi te ne ha fatto il racconto, non t'ha rapportato nulla di chiaro, se tu credi che la conversazione della quale mi chiedi, sia succeduta da poco, tanto che io ci avessi potuto essere.

Ma sì.

O come mai, Glaucone, — dissi io; — o non lo sai, che sono anni parecchi che Agatone non è più tornato qui? Mentre da quando io ho dimestichezza con Socrate, e ho fatto mia cura di sapere giorno per giorno ciò ch'egli fa o dice, non
173 sono ancora passati tre anni. Prima giravo a caso di qua e di là, e immaginandomi di far qualcosa, ero l'uomo più misero del mondo, non meno di te ora che credi di dover fare qualunque altra cosa piuttosto che filosofare.

E lui — Non celiare, — disse: ma dimmi: quando ebbe luogo quella conversazione?

Ed io — Mentre eravamo ancora ragazzi — risposi — quando Agatone vinse per la prima volta nella gara della tragedia, il giorno dopo che egli e i coristi celebrarono il sacrifizio di ringraziamento (8).

Un gran pezzo, dunque, si vede. Ma chi li rapportò a te? Socrate stesso?

Oibò — dissi; — quel medesimo che a Fe-
B nice; un certo Aristodemo, Cidateneo, un omet-

tino che andava sempre scalzo; egli fu presente a quella conversazione da quell'appassionato per Socrate ch'egli era e dei più ferventi d'allora, a mio credere. Però, ho poi interrogato Socrate su molte delle cose sentite da lui, e me le confermò nel modo che quello me le aveva raccontate.

O dunque, perchè non le racconteresti tu a me? Non c'è strada più di questa, che si sale in città, adatta a discorrere e ascoltare camminando.

E così andando parlammo di quei discorsi; C sicchè, come dicevo in principio, non son preso alla sprovvista. Se dunque è necessario che io li riferisca anche a voi, eccomi qua. Ch'io, quanto a me, ogni volta che ragiono io stesso o sento ragionare gli altri di filosofia, oltre al credere che io me ne giovi, non ti so dire come ne goda fuor di misura; mentre quando assisto ad altri discorsi, e in ispecie a quelli di voi altri, gente ricca e d'affari, e me ne rincresce per me, e sento compassione di voi, amici miei, che vi pare di far qualcosa non facendo nulla. E forse, D chi sa, voi alla vostra volta stimate me uno sfortunato; e credo, che voi crediate il vero; se non che io di voi non lo credo, ma lo so.

AMICO

Sei sempre lo stesso, Apollodoro: chè tu dici sempre male e di te medesimo e degli altri, e par propriamente, che tu stimi tutti miseri, da Socrate in fuori, cominciando da te. E di dove mai ti sia venuto il soprannome di furioso, io non lo so davvero; ma certo sei sempre così

ne' discorsi; aspro con te e cogli altri fuorchè con Socrate.

APOLLODORO

E Già s'intende, carissimo; perchè la penso così e di me e di voi, sono furioso e deliro.

AMICO

Non mette conto, Apollodoro, questionare ora di ciò; però, quello di cui t'abbiamo richiesto, fàllo e non altrimenti, ma raccontaci che discorsi si fecero.

## II

APOLLODORO

Furon su per giù di questo tenore. Ma piuttosto (9) mi proverò a raccontarvi ogni cosa dal
174 principio, come quello fece a me.

Egli, dunque, mi raccontò, d'essersi incontrato con Socrate, lavato (10), e anche calzato, cosa che a Socrate non succedeva spesso (11); e d'avergli domandato dove s'avviasse così rimbellito; e quello gli rispondesse: A cena da Agatone. Poichè ieri a' sacrifizi del ringraziamento lo scansai, per paura della gente; ma gli promisi che oggi sarei stato da lui. E per ciò mi son fatto bello come tu vedi, per andare bello da un bello. Ma e tu, — disse, — che sentimento è il tuo circa l'andare a una cena non invitato? (12).

B Ed io — disse — risposi: Quello che tu vuoi.

Ebbene, viemmi dietro, — riprese — anche perchè noi si muti il proverbio, sicchè dica che

*dei buoni a' banchelli vanno spontanei i buoni* (13). Giacchè Omero, c'è pericolo che non solo l'abbia mutato questo proverbio, ma gli abbia fatto ingiuria addirittura. Perchè, mentre ha immaginato Agamennone buono per eccellenza nelle cose di guerra, e Menelao invece *molle guerriero*, C ha poi raccontato che il giorno, che Agamennone celebrava un sacrifizio e banchettava, Menelao andasse al convito non chiamato, egli peggiore a quello d'uno migliore di lui.

E a questo raccontava ch'e' rispondesse — Forse, anche io, Socrate, correrò il rischio, non come tu dici, ma come Omero, di presentarmi, io persona di poco conto, al convito di un sapiente uomo, non invitato. Guarda tu che mi D meni, che scusa farai? (14). Chè, quanto a me, non converrò di venirci non invitato, bensì invitato da te.

*Andando in due* — disse — *consulterem l'un l'altro* (15) di ciò che avremo a dire. Su, andiamo.

## III

Scambiate che si furono queste parole, s'avviarono. Ora, Socrate camminava sopra pensiero, fermandosi per istrada, e s'egli lo aspettava, gli ordinava di andar pure innanzi. Ed ecco che quando fu giunto alla casa di Agatone, trovò aperta la porta, e gli accadde, raccontava, un E caso ridicolo (16). Perchè gli venne incontro un ragazzo e lo condusse dove erano gli altri a

giacere, e li colse, che stavano per principiare a cenare (17). E appena Agatone l'ebbe visto disse: O Aristodemo, tu arrivi in punto, per cenare, s'intende, insieme con noi. Se poi sei venuto per qualche altra cosa, rimettila a dopo. Anche ieri t'ho cercato per invitarti, ma non m'è riuscito di vederti in nessun luogo (18). Ma come mai non ci conduci Socrate?

Ed io — disse — mi voltai addietro e non vidi in nessun luogo Socrate che mi seguisse. Sicchè risposi che io ero venuto appunto con Socrate, invitato qui a cena da lui.

Hai fatto bene — ripigliò Agatone, — ma lui dov'è?

175 Dianzi, egli era per entrare dietro a me; o dov'è? Son tutto stupito.

Ragazzo, o non t'affretti a guardare, — riprese Agatone — e non ci meni qui Socrate? e tu, Aristodemo, dice, sdraiati accanto a Erissimaco.

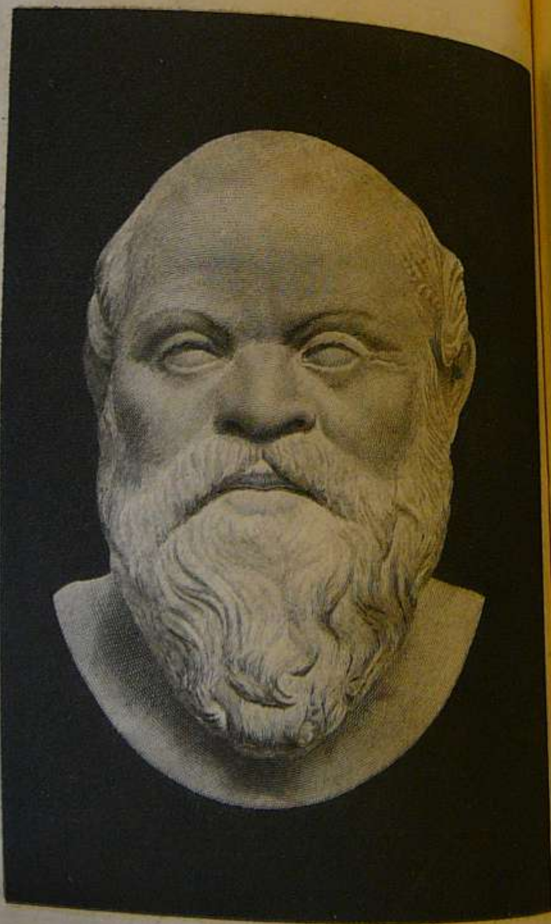
## IV

E, mentre il ragazzo gli lavava i piedi (19), perchè si mettesse a giacere, un altro dei ragazzi, raccontava, tornò annunziando, che questo Socrate, ritiratosi nel vestibolo della casa accanto, se ne stava lì fermo, e per quanto lui lo chiamasse, non era voluto entrare (20).

O che strana cosa tu dici! — disse Agatone. — O, dunque, non lo chiami da capo (21) e non seguiti?

Ma nientaffatto — riferiva d'aver detto; — anzi

B lasciatelo stare. Perchè lui ha quest'usanza;



SOCRATE

qualche volta si tira da parte dovunque si trovi, e se ne sta fermo. Verrà subito, penso; sicchè non lo frastornate, ma lasciatelo stare.

Ma così s'ha a fare, se pare a te, — riprese Agatone — Ebbene, ragazzi, cibate noi altri. Imbandite addirittura quel che voi volete, giacchè nessuno è stato messo a dirigervi; il che io non ho fatto mai e poi mai (22). Sicchè fate conto, che io e questi altri siamo stati invitati da voi; e trattateci in modo che ve n'abbiamo a lodare. C

E così, raccontava, essi principiarono a cenare, ma Socrate non entrava. E Agatone più volte ordinò di chiamarlo Socrate, ma Aristodemo non lo permetteva; infine, dopo un indugio non tanto lungo, com'era solito, venne; s'era più che a mezzo della cena. E Agatone — si trovava solo a giacere l'ultimo (23) — Qua, So- D
crate — disse — mettiti accanto a me; anche perchè io mi giovi di quella idea sapiente, che t'è occorsa, lì nel vestibolo; giacchè è chiaro, che l'hai ritrovata, e la tieni; prima non ti saresti mosso.

E Socrate sedè, e — Sarebbe pur bene, — disse — Agatone, se la sapienza fosse cosa tale da scorrere dal più pieno di noi nel più vuoto, quando ci tocchiamo; come nei bicchieri l'acqua, per un filo di lana, scorre dal più pieno nel più vuoto (24). Chè, se anche la sapienza è così, io valuto molto lo starti accanto; perchè di molta e bella sapienza io sarò, penso, riempito da te. E
Difatti, la mia, quando pure la ci sia, sarebbe meschina e disputabile, giacchè è siccome un sogno, mentre è splendida e piena di rigoglio la

tua, che da te ancor giovine ha sfolgorato con così gran luce ed ha brillato dianzi agli occhi di più di trentamila Elleni per testimoni (25).

Tu sei un impertinente, Socrate, — rispose Agatone; — se non che questa della sapienza è quistione che decideremo anch'essa tu ed io di qui a poco (26), prendendo Dioniso per giudice (27); ora, per prima cosa, mettiti a cena.

## V

176 Dopo ciò, raccontava, Socrate si mettesse a giacere; e quando lui e gli altri ebber finito di cenare, facessero le libazioni, e cantato l'inno all'Iddio, e compita ogni altra cerimonia (28), si voltassero al bere; ma qui Pausania principiasse a parlare in questo tenore:

Bene sta, amici — disse — come faremo a
bere il più a comodo? Io vi so dire in ve-
rità che mi sento molto aggravato dal bere di
B jeri, e ho bisogno d'un po' di riposo, e così,
credo, la più parte di voi; giacchè jeri ci era-
vate. Pensate, dunque, in che modo potremmo
bere il più a comodo.

E Aristofane rispose: — Di ciò tu dici certo bene, Pausania, proporsi una certa comodità nel bere; perchè anche io sono degli annaffiati di jeri.

Il che avendo sentito Erissimaco figliuolo di Acumeno, soggiunse: — Parlate bene davvero; ancora una cosa mi bisogna sapere da voi, come si sente in forza per bere Agatone?

Punto punto — rispose: — neanche io mi sento in forza. C

Una gran fortuna — replicò Erissimaco, — sarebbe la nostra, per me e per Fedro e per questi altri, se voi, i potentissimi nel bere, ne siete stracchi ora; perchè, quanto a noi, ci siamo impotenti sempre. Socrate però è fuori di discorso; egli è adatto all'una cosa e all'altra, di maniera che si chiamerà contento, del pari, che si faccia l'una o l'altra. Siccome, dunque, mi sembra che nessuno de' presenti si senta voglia di ber molto vino, forse io riuscirò meno sgradito ora a dire la verità di ciò che sia l'ubriacarsi: perchè a me, credo, la medicina ha fatto D
manifesto che è cosa pregiudicevole agli uomini l'ubriachezza; e però nè io per mia voglia eccederei nel bere, nè lo consiglierei ad un altro, specie se si risente ancora dello stravizio del giorno innanzi.

Quanto a me, — soggiunse Fedro Mirrinusio prendendo la parola — io son solito di obbedirti, massime, in quello che tu dica d'attinente alla medicina; ma ora ti obbediranno anche gli altri, E
se si consigliano bene.

Sentite queste cose, s'accordaron tutti di non fare dell'ubriacarsi il passatempo della lor riunione, ma di bere così ciascuno a piacere (29).

## VI

Or bene, — ripigliò Erissimaco, — poichè s'è deciso che ciascuno beva quanto vuole, e non ci sia nulla di forzato, fo dopo la prima un'altra

proposta; ed è che si congedi la sonatrice entrata or ora; lei suoni per conto suo, o se le piace, alle donne di dentro, e noi si passi oggi il nostro tempo a conversare. E su quali soggetti, se siete contenti, ve lo proporrei io.

177 Al che tutti diceva acconsentissero e l'invitassero a fare la sua proposta; sicchè Erissimaco riprendesse: — Il principio del mio discorso è conforme alla Menalippe di Euripide (30); chè non è mia, bensì di questo Fedro qui, la favola che son per dire. Fedro, di fatti, se ne lagna sempre meco. Non è intollerabile, dice, o Erissimaco, che ad altri Dii si sian composti da' poeti inni e peani (31), e all'Amore, che è così antico e cotanto Iddio, nessun poeta mai, di tanti che
B ce n'è stati, abbia composto un elogio; anzi, se vuoi guardare a quei bravi sofisti, scrivano, sì, gli elogi di Ercole e di altri eroi in prosa, per esempio l'eccellentissimo Prodico (32); e questa è anche meno da stupire, ma io stesso mi sono già imbattuto in un libro d'un sapient'uomo, dove il sale era lodato soprammodo per l'utilità sua; e di altre simili cose tu ne ve-
C dresti encomiate molte (33). Fare un così gran conto di simili cose, e l'Amore, nessun uomo al mondo avere ancora osato inneggiarlo fino a questo giorno! (34). Un tanto Iddio trascurato così! (35). Ora, a me sembra che Fedro dica ciò con ragione. Ebbene, io desidero venirgli in appoggio (36) e fargli piacere, e insieme mi pare, che nella presente occasione s'addica, a
D noi che siamo qui, adornare di lodi l'Iddio. Sicchè, se pare così anche a voi, c'intratterremo

in discorsi assai bene; poichè penso che ciascuno di noi, cominciando da destra, deva dire un discorso in lode dell' Amore, il più bello ch'ei sappia, e il primo sia Fedro, perchè egli ha il primo posto, ed è insieme il padre del discorso.

Nessuno, Erissimaco, — rispose Socrate — ti darà voto contrario. Chè, certo, non ti direi di no io, che sostengo di non intendermi di niente altro che di cose di amore (37): nè Agatone e Pausania, e neanche, già s'intende, Aristofane,
che è tutto Dioniso e Afrodite (38), nè alcun altro E
di quelli che io vedo qui. Quantunque la partita non sia pari per noi che abbiamo l'ultimo posto; se non che, se i primi avranno detto abbastanza e bene, ci basterà. Su via, con buona fortuna (39), principii Fedro ed encomii l'Amore.

A ciò anche gli altri assentirono tutti, e fe- 178
cero lo stesso invito di Socrate. Però, di tutte le cose che ciascuno disse, nè Aristodemo si ricordava appuntino, nè io poi, per parte mia, di tutte quelle che ripetè lui: io dirò le più degne di memoria e i discorsi di quelli che a me parve fossero tali, un per uno (40).

## VII

### DISCORSO DI FEDRO

E per il primo, come dico, raccontava che Fedro cominciasse a un incirca di qui, che un grande Iddio fosse l'Amore, e maraviglioso tra

gli uomini e tra gli Dii, non solo per molti altri rispetti, ma soprattutto per l'origine. Giacchè
B l'essere tra i più antichi Iddii, è cosa gloriosa, diss'egli; e ce n'è prova. Di fatti, genitori di Amore nè vi sono, nè si citano da nessuno (41) nè prosatore nè poeta; ma Esiodo dice, che prima fosse il Caos,

e poi la terra
Dal largo petto, d'ogni cosa sede
In eterno sicura e Amor (42)...

Afferma, che dopo il Caos queste due cose nascessero, Terra e Amore. Parmenide disse che la Generazione (43)

Primissimo l'Amor di tuttiquanti
Gl'Iddii pensò.

E con Esiodo s'accorda Acusileo: da tante
C parti si conviene, che Amore sia antichissimo. Antichissimo, poi, com'egli è, ci è causa dei maggiori beni. Giacchè io, di certo, non so nulla dire che a uno appena giovine giovi più di un uomo di valore che lo ami e all'amante di uno ch'egli ami. Dappoichè ciò che deve servire di guida nell'intera vita a chi sia per viverla bene, questo nè la parentela, nè gli onori, nè la ricchezza, nè nient'altro può insinuarlo così bene nell'animo come l'Amore. Ora, che è egli
D questo? La vergogna negli atti brutti, l'emulazione nei belli; senza le quali due qualità nè città nè privato è in grado di compiere grandi e belle opere. Ebbene, io affermo che un uomo che ami, se è trovato a fare qualche brutta cosa, o a tollerarla da altri senza difendersi per vi-

gliaccheria, non s'affliggerebbe tanto d'esser visto
da suo padre, nè dagli amici nè da nessun altro,
quanto da quello che egli ama. E questo me-
desimo vediamo nell'amato, che soprattutto da E
quelli che l'amano, ha vergogna d'esser colto
a fare qualche cosa di brutto. Sicchè, se alcun
mezzo ci fosse perchè tuttaquanta una città o
tutto uno esercito si componesse di amanti e
d'amati, e' non ci sarebbe nessun modo di reg-
gere la città propria migliore di quello di co-
storo i quali s'asterrebbero da ogni bruttura e
si emulerebbero l'un l'altro; e combattendo gli
uni accanto agli altri vincerebbero, sto per dire, 179
anche in pochi gli uomini tutti quanti (44). Per-
chè un uomo che ama, esser visto disertare
il posto o gittare le armi (45), lo ammetterebbe
dalla persona amata meno che chiunque altro;
e prima che questo, preferirebbe morire più volte.
No, certo, abbandonare l'amato o in un pericolo
non dargli ajuto, non c'è uomo tanto abietto, che
l'Amore di per sè non empirebbe d'un divino
spirito di virtù da farlo pari all'uomo di più va-
lorosa indole (46). E, in verità quel che Omero B
dice (47), avere un Iddio inspirato coraggio in
taluni eroi, questo l'Amore lo mostra operato
da lui negli amanti.

## VIII

E sì, che soli gli amanti sono disposti a
morire per gli amati, non che uomini, ma anche
le donne. E di ciò (48) fa testimonianza, quanto
basta, agli Elleni Alceste figliuola di Pelio, che

C sola consentì a morire per il marito suo, che
pure aveva padre e madre; i quali essa, per forza
d'amore, tanto superò nell'affetto da farli parere estranei al figliuolo, e non appartenenti a
lui che per il nome. E per aver compiuto quest'atto, parve n'avesse compiuto un così bello
agli uomini e agli Dei, che, avendo pur molti
compiuto molti e belli atti, ad assai ben pochi dettero gli Dei quest'onore, di ricondurne quassù
l'anima dall'Inferno, ma la sua la ricondussero,
D compiaciuti dell'atto suo. Tanto anche gli Dei
pregiano sopra ogni altra l'osservanza e la virtù
di Amore (49). Invece, Orfeo, figliuolo di Iagro,
lo rimandarono via dall'inferno a mani vuote,
mostrandogli un fantasma della donna per la
quale era disceso, anzichè dargli questa stessa,
poichè, come un citaredo che era, s'era chiarito
di animo molle, e gli era mancato l'ardire di
morire di amore come Alceste, anzi s'era ingegnato d'entrare vivo nell'inferno. Sicchè per
questo gl'inflissero una pena, e lo fecero mo-
E rire per mano di donne (50); in quella vece
Achille, figliuolo di Tetide, onorarono e mandarono alle isole de' beati (51); perchè egli, saputo dalla madre, che, se avesse ucciso Ettore,
sarebbe morto, dove, non uccidendolo, avrebbe,
tornato a casa, finito vecchio i suoi giorni (52),
180 osò prescegliere, andando in ajuto a Patroclo
amante suo e traendone vendetta, non solo morire per lui, ma soprammorire (53) a lui già uscito
di vita. Per la qual causa gli Dei, soprammodo
anch'essi compiaciuti di lui, l'onorarono particolarmente, perchè egli aveva tenuto in così gran

pregio l'amante suo. Ed Eschilo racconta fiabe (54) col dire, che Achille fosse amante di Patroclo (55), egli che non solo di Patroclo era più bello, ma sì degli eroi tutti, e tuttora imberbe, e poi più giovine di molto, come dice Omero (56). Mentre il vero è che gli Dei onorano B in sommo grado questa virtù dell'amare; però quando è l'amato che si strugge dell'amante, ammirano e approvano e beneficano più di quando si strugge questi di quello. Chè è più divina cosa l'amante dell'amato; poichè egli ha Dio dentro di sè (57). E per ciò più Achille onorarono che Alceste, mandandolo alle isole de' beati. Così io, dunque, quanto a me, affermo che Amore è sì il più antico ed il più onorato degli Dei, sì il più efficace a rendere virtuosi e felici gli uomini e in vita e in morte (58).

## IX

Di questo tenore fu il discorso, diceva, di C Fedro; e dopo lui vi fossero alcuni altri che non si ricordava gran fatto, i quali saltando recitava il discorso di Pausania; il quale dicesse:

### DISCORSO DI PAUSANIA

Non bene, o Fedro, mi pare che ci si sia proposto il soggetto del discorso, coll'essere così semplicemente invitati ad elogiare Amore. Poichè, se l'Amore fosse uno, starebbe bene; ma ecco, e' non è uno: ora, non essendo egli uno,

convien meglio dire prima quale bisogna lodare.
D Quindi io mi sforzerò a correggere ciò; prima chiarire quale Amore bisogna lodare, poi lodarlo in modo degno dell'Iddio. Perchè tutti sappiamo, che Afrodite non è senza Amore (59). Se ella fosse una, uno sarebbe Amore; ma poichè son due (60), anche due è necessità che gli Amori siano (61). E come non son due le Dee? L'una più antica e senza madre, figliuola di Cielo, che appunto nominiamo celeste; l'altra più giovine da Giove e Dione, che appunto chiamiamo vol-
E gare (62). Quindi, è necessario, l'Amore socio dell'una, chiamarlo a buona ragione volgare, celeste l'altro.

Ora, gli Dei si devono bensì lodare tutti (63); pure, ci si deve provare a dire le qualità sortite da ciascuno dei due. Imperocchè (64) ogni azione ha questa natura; di per sè nè buona è
181 nè cattiva. Ciò per esempio che noi facciamo o il bere o il cantare o il discorrere, son cose di cui buona non è per sè stessa nessuna; ma nel farla, per il modo com'è fatta, riesce tale; perchè fatta bene e rettamente diventa buona, non rettamente cattiva. E così appunto l'amare e l'Amore non è tutto buono e degno d'elogio; ma quello che bene incita ad amare (65).

## X

L'Amore, adunque dell'Afrodite volgare è
B veracemente volgare, e opera a caso; ed esso è quello con cui amano gli uomini abbietti. Amano

in prima costoro non meno le donne che i gio-
vanetti; poi, in quelli che amano, piuttosto i
corpi che le anime; e per giunta il più stolta-
mente che possono, non riguardando che a sod-
disfarsi, senza badare, se bene o altrimenti. Onde
accade loro, che quello di cui si offra l’occasione,
quello fanno, del pari se bene, e se il contra-
rio, del pari (66). Perocchè esso è Amore della C
Dea (67) sì di molto più giovine dell’altra, e
sì partecipe nella nascita sua e di femmina e di
maschio. Per contro l’Amore della celeste da
prima è di Dea non partecipe di femmina, ma
soltanto di maschio (68), e poi più antica, senza
mistura di lascivia (69): onde appunto si rivol-
gono al maschio gl’ispirati da esso, prediligendo
ciò che è per natura più forte e meglio dotato
d’intelligenza. E nello stesso amore dei fan-
ciulli (70) uno può facilmente riconoscere quelli
che sono sinceramente mossi da un amor co-
siffatto. Chè questi non amano i fanciulli se
non dopo ch’essi hanno già cominciato a inten- D
dere; ch’è pressochè quando spunta loro la barba.
Perchè quelli, credo, che principiano d’allora
ad amare, sono persone risolute a stare insieme
col fanciullo e vivere in comune l’intera vita;
e non già, dopo trattolo in inganno per averlo
come giovine, colto privo tuttora di senno (71),
prendersi beffe di lui e voltarsi di corsa a un
altro. Vi dovrebbe anzi essere legge che i fan-
ciulli non si amino: affinchè non fosse in oscura E
cosa spesa di molta cura; perchè è oscura la
fine dei fanciulli dove finisca, in quanto a vizio
e virtù d’animo e di corpo (72). Ora, i buoni

mettono essi questa legge a sè stessi per lor proprio volere; se non che bisognerebbe forzarvi cotesti amanti volgari, come appunto li forziamo,
182 il più che per noi si possa, a non amare donne libere (73). Chè essi son quelli i quali hanno volto l'amore in vituperio, tanto che taluni osano dire che turpe cosa sia il gratificare gli amanti (74). E dicon così, avendo l'occhio a costoro, di cui vedono l'intempestività (75) ed ingiustizia, poichè, di certo, nessun atto compiuto ordinatamente e conforme alla legge potrebbe con ragione arrecare biasimo.

E appunto (76) la legge (77), che governa l'amore nelle altre città, è facile ad intendersi, poichè n'è il concetto uno solo; ma qui (78) è
B varia. Dappoichè nell'Elide e nella Beozia, e dove non sanno ragionare, unica legge è questa, che è bene gratificare gli amanti, e nessuno, nè giovine nè vecchio, direbbe che sia male; affinchè, credo, non abbiano a durar fatica a persuadere i giovani con ragioni, inabili come sono a ragionare (79); invece, in molti luoghi di Ionia, e in molti altri è riputata cosa turpe, tra quelli tutti che son soggetti a' barbari (80). Di fatti, tra i barbari, per ragione delle tirannidi, si reputa turpe questo, e così ancora ogni studio di sa-
C pienza e di ginnastica (81). Poichè quivi, m'immagino, non giova a chi governa, che si generino tra' governati alterigie grandi nè amicizie o fratellanze gagliarde, quello che, non meno d'ogni altra simil cosa (82), suol l'Amore soprattutto ingenerare. Il che hanno imparato per esperienza tiranni anche di qui; chè l'amore di

Aristogitone e l'amicizia d'Armodio (83), diventata salda, disciolse la lor signoria. Così dove è posta legge che turpe cosa sia il gratificare gli D
amanti, s'è posta per cagione dell'abbiettezza di coloro che l'hanno fatto, della soverchieria dei governanti insieme e dell'effemminatezza dei governati: in quella vece, dove s'è ordinato, che cosa esso sia in tutto buona, si deve alla pigrizia di animo di quelli che così disposto hanno (84). Ma presso di noi, la legge è di gran lunga più bella, e come dicevo, non facile ad intendere.

## XI

Imperocchè (85) chi pone mente ch'e' si dice esser più bello l'amare apertamente che di nascosto, e soprattutto i più generosi e gli ottimi, ancorchè sieno più brutti di altri (86); e che E
d'altra parte, chi ama n'ha mirabile incoraggiamento da tutti, non come chi faccia qualcosa di brutto; e che il conquistare (87) un innamorato par bello, non conquistarselo brutto, e la legge ha dato licenza a chi ama di aver lode, quando sia per conquistare, da atti (88) i quali, chi osasse fare per correr dietro a qualunque altra cosa da questo in fuori (89), ne raccoglierebbe i maggiori biasimi,... dappoichè, se per voglia di cavar denaro a qualcheduno o averne un uf- 183
ficio (90) o un altro grado (91), uno si risolvesse a fare quello che gli amanti co' loro amati, i quali nelle lor richieste fanno (92) supplicazioni e implorazioni e giuramenti (93) e dormite sulle so-

glie (94), e servono volonterosi servitù quali nessun
servo tollererebbe, sarebbe impedito di operare
così e dagli amici e da' nemici, quelli vituperando
la sua adulazione e abbiezione (95), questi am-
B monendolo e arrossendone; dove l'amante che
faccia tali cose tutte si acquista grazia, e dalla
legge gli è permesso di operarle senza biasimo,
come a quello che effettui con esse un bellissimo
effetto. E il più terribile è questo, che, come
almeno dice la gente, solo all'amante che giura,
gli Dei perdonano, se trasgredisce il giuramento;
poichè giuramento Afrodisio dicono che non esi-
sta (96). Così hanno e gli Dei e gli uomini ogni
licenza accordato a chi ama, secondo dice la
C legge di qui. Da questo lato, adunque, uno ri-
terrebbe, che nella città nostra si reputa bellissimo
e l'amore e il mostrarsi amici agli amanti. Ma
d'altra parte, poichè i padri, preponendo peda-
goghi (97) agli amati, non permettono che di-
D scorrano cogli amanti (98), e i coetanei e gli
amici (99) vituperano quando vedano succedere
qualcosa di simile, e i vecchi, d'altronde, non
interdicono cotesti censori, nè li biasimano, come
se non dicessero giusto, uno, che per opposto
guardi a tutto ciò, stimerebbe che qui una simile
cosa si reputi bruttissima. Ebbene, la cosa, credo
io, sta così; non è a un solo modo; ch'è ciò
che s'è appunto detto in principio, ch'essa non
sia bella nè brutta; ma fatta bellamente bella,
bruttamente brutta (100). Ora, bruttamente è,
quando si gratifichi un malvagio e in malo modo;
bellamente, quando un uomo probo e in probo
modo. E malvagio è quell'amante volgare, che

piuttosto il corpo ama che l'anima; chè egli non
è neanche stabile, poichè non ama cosa stabile: D
di fatti, insieme col cessare del fiore del corpo
amato da lui, se ne va via a volo, sbugiardando
tanti discorsi e promesse. Chi invece ama l'in-
dole buona, riman fermo per la vita, poichè s'è
collegato con cosa stabile. Ora, questi la legge 184
nostra vuole che si scrutinino bellamente e bene,
e gli uni si compiacciano, gli altri si fuggano (101).
Perciò esorta gli uni a dare la caccia, gli altri
a scappare, istituendo una gara, e scrutinando
di quali sia l'amante e di quali l'amato. E così,
per questa causa, è in primo luogo dichiarato
brutto l'esser preso presto, perchè s'interponga
tempo — che è tenuto buono scrutinatore; — B
poi il lasciarsi prendere da denari e da pubblici
ufficii è brutto, sia che uno malmenato si sgo-
menti e non resista, sia che beneficato (102) non
disprezzi. Imperocchè nessuna di tali cose par
che sia nè ferma nè stabile, senza dire che da
essa nessuna nobile amicizia nasce. Sicchè alla
legge nostra una sola via resta, se bellamente deve
l'amato gratificare l'amante. Dappoichè a noi
questa è la legge; siccome negli amanti (103) il
servire spontanei qualunque servitù verso l'amato C
s'è concluso, che non fosse adulazione, così
un'altra servitù sola spontanea resta non vitupe-
revole, quella che ha la virtù per oggetto.

## XII

Chè appunto è ammesso presso di noi, che, quando uno si risolva a pigliar cura di un altro, perchè egli creda di diventare migliore per mezzo di lui o in sapienza o in qualunque altra parte di virtù (104), questa servitù spontanea non sia neppur essa brutta, nè sia piaggeria. Sicchè si deve, queste due leggi, — quella che regge l'amore
D dei fanciulli e quella che regge l'amore della sapienza e di ogni altra virtù (105) — farle concorrere al medesimo, chi voglia che torni bene il compiacere l'amato all'amante. Chè quando insieme s'incontrino l'amante e l'amato, recando ciascuno la sua legge — quello che qualunque servizio egli renda agli amati che lo compiacciono, giustamente lo renda, questo, che a chi sapiente lo faccia e buono, qualunque ufficio egli presti, giustamente lo presti (106), e l'uno, potente d'intelligenza e d'ogni altra virtù, ne dia,
E l'altro manchevole in coltura e in ogni altra sapienza, ne acquisti (107), — allora sì, queste due leggi concorrendo in uno, egli accade, e soltanto così, che bello sia il compiacere l'amato all'amante, ma in altro caso no (108). In questo, persino il trovarsi ingannato non è punto brutto; in ogni altro, o che tu sia ingannato o
185 no, ti porta bruttura. Perchè, se uno che all'amante suo ricco avesse per ragion di ricchezza compiaciuto, si trovasse deluso per essersi scoperto l'amante povero, non perciò gli sarebbe men brutto; perchè un siffatto uomo dà a di-

vedere d' aver manifestato l' animo suo, che per
denaro egli presterebbe qualunque servigio a chi
si sia, e questo non è bello. E secondo lo stesso
discorso, se uno (109) che avesse compiaciuto
l' amante perchè buono e perchè avrebbe potuto
coll' amicizia di lui diventare migliore egli stesso,
si trovasse poi deluso, per essersi quello sco- B
perto cattivo (110), pure sarebbe bello l' inganno;
poichè anche questi dà a divedere d' aver ma-
nifestato l' animo suo, che per cagion di virtù e
del diventare migliore sarebbe pronto a checches-
sia per chicchessia; e questa, di rincontro, è la
più bella cosa di tutte. Così, è affatto bello per
fine di virtù compiacere.

Questi è l' Amore della Dea celeste e Celeste,
di gran pregio alla città e a' privati; il quale co-
stringe a porre gran cura nella virtù tanto l'amante
sopra di sè quanto l' amato. Gli altri amori tutti C
sono dell' altra Dea, della volgare. E queste
sono, o Fedro, le cose, che così all' improvviso
intorno all' Amore io t' arreco per la mia parte.

Fatto pausa Pausania — giacchè i sapienti
m' insegnano a fare di queste assonanze — avrebbe
dovuto, disse Aristodemo, discorrere Aristofane;
se non che gli era o per ripienezza o per qualche
altra causa venuto il singhiozzo, e non se la sentiva
di parlare, sicchè disse ad Erissimaco il medico: —
questi giaceva nel letto dopo di lui — O Erissi- D
maco, il dover tuo è o di farmi cessare (111)
il singhiozzo, o di parlare in vece mia, finchè
non mi sia cessato — Ed Erissimaco rispose:
E io farò tutteddue le cose; perchè parlerò in

tua vece, e tu, quando il singhiozzo ti sarà ces-
sato, in vece mia. E nel tempo che io discorro,
guarda se il singhiozzo ti vuol cessare, tratte-
nendo il fiato per un pezzetto; e se no, fa' dei
E gargarismi coll'acqua. Se poi neanche così si
lascia vincere, e tu prendi qualcosa che ti sol-
letichi il naso e starnutisci; e quando avrai fatto
questo una volta o due, ti cesserà, se anche sia
molto forte. — O parla dunque, — riprese Ari-
stofane — io farò così.

## XIII

### Discorso di Erissimaco

Ed Erissimaco principiò a dire: — Dunque,
siccome Pausania, prese bene le mosse del di-
186 scorso suo, non l'ha compiuto a dovere, mi par
necessario che io mi deva provare a metter la
fine al discorso. Di fatti, che l'Amore sia duplice,
pare a me si sia distinto bene; però, ch'esso
non risieda soltanto negli animi umani nè abbia
soltanto i belli per oggetto, ma molti altri siano
gli oggetti suoi, e risieda anche altrove, nei corpi,
cioè, di tutti quanti gli animali, e nelle piante
della terra, e per dir così, in ogni cosa che
viva, a me pare averlo appreso dalla medicina,
l'arte nostra, come grande e maraviglioso Iddio
B egli sia, e a tutto si distenda e per le umane e
le divine cose (112). E comincierò a dire dalla
medicina, anche per fare onore all'arte. La
natura dei corpi ha il duplice amore anch'essa,
ed è questo: il sano nel corpo e l'ammalato

sono, per consenso di tutti, cosa diversa e dissi-
mile; e il dissimile desidera ed ama cose dissi-
mili; sicchè altro è l'amore che ha sede nel sano,
altro è quello che nell'ammalato. Siccome,
dunque, secondo ha detto or ora Pausania, è
bene gratificare i buoni tra gli uomini, male i C
licenziosi; e così anche ne' corpi è bene grati-
ficare quanto v'è di buono e di sano in ciascun
corpo e si deve, — e questo è ciò che si chiama
arte medica — e invece male il gratificare quanto
v'è di cattivo e di morboso, e gli si deve far
dispetto, se si vuole operare secondo l'arte. Chè
la medicina, per dirla in breve, è scienza delle
inclinazioni amorose del corpo a riempirsi e a
votarsi, e chi discerne in tali cose il bello dal D
brutto amore, questi è l'uomo sopra tutti inten-
dente di medicina. E chi sa farli mutare, in modo
che in ricambio di un amore si acquisti l'al-
tro, e in quelli in cui l'amore non sia, ma bi-
sogni generarlo, sa farcelo nascere, o, quando
vi sia, tirarlo fuori (113), questi sarebbe davvero
un valente artefice. Giacchè bisogna esser capaci
di rendere nel corpo amiche le cose che vi sono
nemicissime, e fare che l'una ami l'altra (114).
Ora nemicissime sono le più opposte, il freddo
al caldo, l'amaro al dolce (115), il secco al-
l'umido, e via via. Per aver saputo mettere
tra tali contrapposti amore e concordia Ascle- E
pio (116), secondo dicono questi (117) poeti ed
io credo, progenitore nostro, ha composto la
nostra arte. La medicina, dunque, dico io, è
tutta governata da cotesto Iddio: e così pure la
ginnastica (118) e l'agricoltura. La musica poi,

per poco che ci si badi, si vede chiaro, ch'è dello stesso tenore, come forse anche Eraclito intende
187 dire; chè, quanto alle parole, egli non si esprime bene. Giacchè dice che l'uno discordando si accorda con sè, come armonia d'arco e di lira (119). Ora, è grande assurdità il dire, che un'armonia discordi o derivi da cose tuttora discordanti. Se non che forse voleva dir questo, ch'essa nasca dall'acuto e grave discordanti
B prima e dopo consenzienti per opera dell'arte musicale; chè, certo, armonia non nascerebbe dall'acuto e grave discordanti tuttora; chè armonia è consonanza, e consonanza è un consenso; ora, consenso è impossibile che provenga da cose discordanti, finchè discordano; e quello, d'altra parte, che discorda e non consente, è impossibile che armonizzi: appunto come il ritmo
C nasce dal veloce e dal lento, discordanti da prima e poi consenzienti. In tutte queste cose è la musica quella che mette il consenso, come in quelle altre la medicina, generandovi un amore e concordia vicendevole. Sicchè la musica, alla sua volta, è scienza dell'amoroso nell'armonia e nel ritmo (120). E nella composizione stessa dell'armonia e del ritmo non è punto difficile discernere l'amoroso, nè costì v'è il duplice amore (121): ma quando bisogni usare del ritmo e dell'armonia
D cogli uomini (122), sia componendo, — che è quello che chiamano *melopea* — sia usando rettamente di melodie e metri (123) composti (124) già, — ciò che s'è detto *educazione* (125) — qui c'è la difficoltà e c'è bisogno di buono artefice. Poichè torna da capo lo stesso discorso, che gli

uomini perbene, e col fine che diventino più
perbene quelli che non son tali in tutto (126),
bisogna gratificarli e l'amor loro tenerlo caro, e
questo è l'Amore bello, celeste, l'amore della ce- E
leste Musa (127); invece quello di Polimnia (128)
è il volgare, il quale si deve amministrar con
cautela a chi si amministri, perchè si colga bensì
il piacere (129), ma non s'ingeneri punta incon-
tinenza, come nell'arte nostra è gran cosa l'usar
rettamente delle voglie eccitate dall'arte della
cucina, per modo che se ne colga il piacere
senza contrarne malattia. Sicchè e nella musica
e nella medicina e nelle altre arti tutte e umane
e divine, bisogna, fin dove si può, avere riguardo
a ciascuno dei due amori; perchè ci sono. 188

## XIV

Poichè anche la composizione delle stagioni
dell'anno è piena di tutteddue queste inclina-
zioni: e quando le cose che io dicevo or ora, il
caldo e il freddo, e l'asciutto e l'umido cadano
in un ordinato amore l'una coll'altra, e for-
mino un'armonia e una contemperanza sapiente,
vengono apportatrici di buon anno e di sanità
agli uomini e agli altri animali e alle piante, e
non fanno punto danno; quando in quella vece
l'amore infetto di petulanza diventa il più forte
nelle stagioni dell'anno, corrompe molte cose e fa
danno. Di fatti, le pesti sogliono esser generate B
da tali cagioni, e molte altre malattie diverse
tanto negli animali che nelle piante; chè e le
brinate e le grandini e le ruggini nascono dal-
l'eccesso e disordine rispettivo di tali propensioni

amorose, la cui scienza dei corsi degli astri e delle stagioni degli anni si chiama astronomia. Di più ancora, e i sacrifizi tutti e gli atti a cui
C presiede l'arte divinatoria, — e in questi sta la vicendevole comunione degli dei cogli uomini — non hanno altro oggetto, se non l'osservanza e il risanamento (130) di Amore. Chè ogni empietà suol generarsi, quando uno non gratifica l'amore ordinato, e onora e venera in ogni suo atto non questo, ma l'altro (131), sì rispetto a' genitori o vivi o morti, sì rispetto agli Dei; dove appunto è commesso all'arte divinatoria di vigilare gli amori (132) e sanare; sicchè, da capo, l'arte divinatoria è operatrice di amicizia tra gli Dei e gli uomini mediante la scienza di quali tra le propensioni amorose di questi tendono al lecito (133) e quali all'empietà (134).

Così molteplice e grande, anzi, in breve, una universale potenza ha ogni Amore; però la maggior potenza la possiede, sì presso noi e sì presso gli Dei, quello la cui sodisfazione è nel bene accompagnato di sapienza e giustizia (135); esso appresta ogni felicità, e ci mette in grado di convivere gli uni cogli altri e diventare anche amici agli Dei, migliori di noi. Ora, ancor io (136) forse nel lodare Amore tralascio molte cose, non però di proposito. Ma se ho tralasciato qualcosa, spetta a te, Aristofane, di supplire; o se tu hai in mente d'elogiare l'Iddio in qualche altro modo, e tu l'elogia; chè ti è anche cessato il singhiozzo.

189 Qui, Aristofane, presa la parola, cominciò, raccontava, a dire: Sì, è appunto cessato, non

però prima che io gli abbia applicato lo starnuto, e m'ha fatto maraviglia che il buon ordine del corpo richieda tali romori e pruriti qual'è pur lo starnuto (137): perchè è cessato appena gli ho applicato lo starnuto.

Ed Erissimaco — O bon omo di un Aristofane, — rispose (138), — guarda a quello che fai. Tu burli, mentre sei per cominciare a parlar tu e mi costringi a far la sentinella al discorso tuo, s'io ti colga a dire qualcosa di ridicolo, mentre avresti potuto parlare in pace. B

E Aristofane, ridendo, ripigliò: Parli bene, Erissimaco, e sia per non detto. Ma non istare a farmi la guardia, perchè io circa le cose che si stanno per dire, temo non già che me n'esca di bocca qualcuna da ridere, che sarebbe un guadagno e confacente alla Musa nostra, ma qualcuna da deridere.

Hai prima tirato il colpo, — soggiunse l'altro, — e ora credi di sfuggire? (139) Fa' attenzione, e bada a parlare come uno che dovrà render conto. Però, forse, se mi parrà, ti lascerò stare. C

## XV

### Discorso di Aristofane

E in vero, Erissimaco, — cominciò a dire Aristofane — io ho in mente di discorrere in una maniera diversa (140) da quella che tu e Pausania avete fatto. Perchè a me pare che gli uomini non abbiano punto compreso la potenza

di Amore, chè, se l'avessero compresa, avrebbero
innalzato in onor suo i maggiori tempii ed altari,
e celebrato i maggiori sacrifizi, non già come ora,
che di tutto questo non gli si fa nulla, quando
si dovrebbe fare più che altra cosa al mondo.
D Perchè è, tra gli Dei, il più amico degli uomini,
essendo soccorritore loro, e medico di quei mali
dalla cui guarigione deriverebbe la felicità mag-
giore al genere umano. Io, adunque, mi sforzerò
a dimostrarvi la potenza di lui, e voi ne sarete
maestri agli altri. Ma vi bisogna per prima cosa
intendere la natura umana, e i casi di essa. Ab
antico, di fatti, la natura nostra non era quella
medesima d'ora, bensì diversa. Chè da prima
E erano tre i sessi umani, non due, come ora, ma-
schio e femmina; ma vi se ne aggiungeva un
terzo, partecipante di tutteddue questi, del quale
resta oggi il nome, ma esso stesso è scomparso.
Allora, di fatti, v'era e la specie e il nome
*uomo-donna* che partecipava di tutteddue, ma-
schio e femmina; ora non ne resta che il nome
a vituperio (141). Di poi, l'intera figura (142)
di ciascuna persona era rotonda, colle spalle e
i fianchi tutt'intorno, e di mani n'aveva quat-
tro, e gambe quante le mani, e sul collo tondo
due visi, simili da ogni parte; su ciascuno poi
de' due visi posti l'uno di rincontro all'altro una
sola testa (143), e quattro orecchi, e due mem-
bri, e il rimanente, quale da ciò si può con-
getturare. Camminava poi sì ritto, come ora,
per il verso che voleva, e sì quando si metteva
a correre, reggendosi sulle sue otto membra
andava via lesto facendo la rota, a modo di

quelli che, menando in giro le gambe ritte in su, vanno a capitondoli (144). I sessi, poi, erano tre e siffatti, perchè il maschio fu in origine pro- B genie del sole, la femmina della terra, e il terzo che partecipava di tutteddue, della luna, giacchè anche la luna partecipa di quello e di questa (145). Ed eran tondi essi e in tondo il lor cammino, per somiglianza co' loro progenitori. Sicchè in principio eran terribili per forza e per vigore e gli spiriti avevano grandi, e assalirono gli Dei; e ciò che Omero dice di Efialte e di Oto (146), si dice appunto di questi che si provarono a dar la scalata al cielo, per assalirvi C gli Dei.

## XVI

Sicchè Giove e gli altri Dei si consultarono che cosa occorresse loro di fare, e ne stavano in dubbio; chè nè avevano modo di ucciderli, nè di farne scomparire la razza, col fulminarla come i giganti; chè sarebbero scomparsi insieme gli onori, e i sacrifizi celebrati dagli uomini; e neanche volevano lasciarli imperversare. Infine, Giove si formò a fatica un'idea, ed — E' mi pare, — disse — avere un mezzo, che gli uomini esistano e insieme, diventati più deboli (147), cessino dalla petulanza. Giacchè ora — disse — li spartirò ciascuno in due; ed ecco che così divente- D ranno più deboli, e insieme più utili a noi perchè cresciuti di numero; e cammineranno diritti sopra due gambe. Chè se poi parrà che conti-

nuino a impervesare, e non vogliano stare tranquilli, e io, — disse, — li segherò da capo in due, sicchè cammineranno sopra una gamba sola saltellando (148). E detto questo, tagliò gli uomini per il mezzo, come quelli che tagliano le sorbe per salarle o quelli che taglian le uova
E col capello (149): e a quelli che tagliava, comandava ad Apollo (150) di girargli il viso, e metà del collo dalla parte del taglio, perchè l'uomo, guardando il taglio fatto di lui, si conducesse con più misura; il resto lo medicasse. E Apollo girò il viso, e col tirare da ogni parte la pelle verso il ventre, come si chiama ora, vi fece, a modo delle borse a nodo scorsoio, una sola bocca, e la legò nel mezzo del ventre,
191 quello che si dice ora l'ombelico. E le altre grinze — ve n'era rimaste tante — le spianò, e rassettò le costole, servendosi di un istrumento, su per giù come quello dei calzolai nello spianare sulla forma le grinze delle pelli, e ne lasciò alcune poche, nel ventre e nell'ombelico, per ricordo dell'antica jattura. Or bene, quando la creatura umana fu tagliata per il mezzo, ciascuna metà desiderando l'altra le si faceva incontro (151), e gittandole attorno le braccia, e avviticchiandosi l'una all'altra, poichè si struggevano di risaldarsi, morivano di fame e d'ogni
B altra sorta d'ozio per non voler fare nulla l'uno senza dell'altro. E ogni volta che una delle metà morisse, e l'altra sopravvivesse, la sopravvissuta ne ricercava un'altra e le si avviticchiava, o che s'imbattesse in una metà d'una intera donna, — quella che ora chiamiamo donna —

o di un uomo; e così perivano. Allora Giove, avendone compassione, n'inventa un'altra, e porta davanti le loro parti pudende; perchè sino allora anche queste le tenevan di fuori (152), e non generavano nè fecondavano l'uno nell'altro, ma in terra, come le cicale (153). Le portò, C adunque, così sul davanti (154), e fece che mediante quelle generassero gli uni negli altri, mediante il maschio dentro la femmina (155), con questo fine, che nell'abbraccio, se un uomo s'imbatteva in una donna, generasse, e la specie esistesse, e se invece s'imbattesse maschio con maschio, venisse loro a sazietà lo stare insieme, e smettessero, e si rivolgessero a operare, e prendessero cura dei rimanenti obblighi della vita. Sicchè fin d'allora l'amore degli uni per gli altri è negli uomini innato, ed è riconciliatore del- D l'antica natura, e quello che prova a rifarla una di due, e a sanare la natura umana.

## XVII

Ciascuno, dunque, di noi è un contrassegno (156) d'un uomo, poichè è segato come le sogliole (157), di uno due. S'intende che ciascuno cerca il contrassegno di sè. Tutti gli uomini che sono come un taglio di quell'insieme che allora si chiamava *uomo-donna*, sono amatori di donne e i più degli adulteri da questo sesso son provenuti; e così, quante donne ci sono amorose degli uomini e adultere, da questo sesso provengono (158). Invece, tutte le donne, che E

sono taglio di donna, le non badano di molto
agli uomini queste, ma hanno piuttosto il cuore
alle donne ed il sesso loro è quello da cui pro-
vengono le tribadi. Quanti poi sono taglio di
maschio, vanno dietro al maschio; e sinchè sono
fanciulli, come particelle che sono di maschio,
amano gli uomini e si compiacciono di giacere
192 con questi e tenerli abbracciati, e son costoro
i migliori fanciulli e giovinetti, chè non v'è
nature più virili di loro. E v'è chi afferma,
che questi sieno degli svergognati! Bugiardi;
non è già per svergognatezza che così fanno,
ma per ispirito di baldanza e virilità e ma-
schiezza, appetendo il simile a sè. Una gran prova
n'è questa: soltanto costoro fatti giovani rie-
scono uomini (159) da attendere agli affari pub-
blici. E diventati maturi, mettono amore ai fan-
B ciulli, e di nozze o di far figliuoli non si danno
pensiero di per loro, ma la legge ve li costrin-
ge (160); quanto ad essi, son contenti di vivere
gli uni cogli altri senza ammogliarsi. Sicchè un
siffatto uomo diventa addirittura amante (161)
di fanciulli od amato, appetendo sempre nei due
casi quello che gli è congenere. Ora, poi, quando
C un amante di fanciulli, o chiunque altro s'imbatta
colla sua propria metà di prima, allora è una
maraviglia come si struggano di amicizia e in-
trinsichezza ed amore, tanto da non volere, per
così dire, separarsi gli uni dagli altri neanche
per un minuto. E questi son coloro, che riman-
gono insieme l'intera vita, e non saprebbero
neppur dire, che cosa mai vogliono che per opera
dell'uno succeda all'altro. Giacchè non par-

rebbe che ciò sia l'uso della Venere, come se
qui stesse la ragione per cui godono a stare
insieme l'un coll'altro con sì grande premura;
anzi, l'anima di ciascuno dei due mostra chiaro
di volere qualcos'altro, che non sa esprimere,
ma ha presentimento di ciò che vuole, e lo dice D
in enimma. E se Efesto, cogl'instrumenti alla
mano, si mettesse sopra di loro, mentre giac-
ciono insieme, e domandasse loro: — che è mai,
uomini, quello che voi volete che per opera del-
l'uno succeda all'altro? — e se vedendoli dub-
biosi e incerti della risposta, domandasse da
capo: — Forse il desiderio vostro è di stare l'uno
nello stessissimo luogo dell'altro, tanto da non
potervi lasciare l'un l'altro nè giorno nè notte?
chè se desiderate questo, voglio liquefarvi e coa-
gularvi insieme, sicchè di due che siete, diven- E
tiate uno, e sinchè vivrete, viviate tutteddue in
comune come uno solo, e quando sarete morti,
anche laggiù nei regni bui siate invece di due
morti uno solo (162). Ma guardate, se è questo
che voi amate, e siete soddisfatti, quando lo
conseguiate — sappiamo bene, che, sentito ciò,
nessuno, proprio nessuno direbbe di no, nè mo-
strerebbe di volere altro, anzi crederebbe di avere
propriamente sentito quello che desiderava pure
da un pezzo, unito e fuso coll'amato diventare
di due uno. E la causa n'è questa, che l'antica
nostra natura era quella, ed eravamo interi. Al
desiderio, adunque, e alla caccia dell'intero si 193
dà nome amore.

E prima d'ora, come dico, eravamo uno;
ora, poi, per la malizia nostra, siamo stati se-

parati di casa dalla mano di Dio, come gli Arcadi da quella dei Lacedemoni (163). Sicchè se cogli Dii non ci si conduce come si conviene, v'è da temere, che si possa essere segati da capo, e si vada attorno, come le figure delineate di rilievo sulle tombe (164), tagliate per il mezzo dei nasi, diventati a modo di dadi consunti. Anzi per questa cagione bisogna che ogni uomo esorti
B ogni altro a condursi piamente verso gli Dei, perchè alcune si sfuggano, altre si conseguano delle cose, a cui Amore è guida e capitano. A cui nessuno faccia nulla in contrario; — e fa in contrario chi s'inimica gli Dei (165) — giacchè diventati amici dell'Iddio e rimpaciati con lui, ci succederà di ritrovare e incontrare i propri amati nostri, il che ora accade a pochi. Ed Erissimaco non mi s'immagini, per canzonare il mio discorso, che io parlo di Pausania e di
C Agatone; forse, anche loro sono di quelli, e tutteddue maschi da natura; se non che io parlo di tutti, e uomini e donne; chè così la stirpe nostra diventerebbe felice, se dessimo perfezione all'amore, e ciascuno s'incontrasse nel proprio suo amato, tornando nell'antica natura. E se l'ottimo è questo, è necessario, che di quanto è oggi in poter nostro, ottimo sia quello che più vi si avvicina. E ciò è il ritrovare un amato, fatto secondo il proprio cuore.

D Del che, se s'inneggia autore un Iddio, Amore è quello a cui a ragione spetterebbe l'inno, Amore che ci è di moltissimo giovamento nel presente, poichè ci riconduce nel proprio, e ci dà le maggiori speranze per l'avvenire, — se però noi

da parte nostra, si dia prova di pietà verso gli Dei, — col restituirci nell'antica natura, e risanatici farci beati e felici.

## XVIII

Questo, dice, o Erissimaco, è il mio discorso intorno ad Amore, diverso dal tuo. Però, come te n'ho pregato, non me lo mettere in canzonatura, E
anche perchè si possa ascoltare ciò che diranno quelli che rimangono a parlare, o piuttosto i due; rimangono, di fatti, Agatone e Socrate.

Ma io farò a tuo modo; — raccontava che rispondesse Erissimaco — tanto più che il tuo discorso m'è andato a genio. E se non sapessi che Socrate e Agatone sono valenti in cose d'amore, temerei grandemente che dovessero essere impacciati a parlare, tante cose oramai si son dette e così svariate: però, ora ho fiducia.

E Socrate rispose: Ah sì, Erissimaco, perchè
tu te la sei cavata bene; però se fossi dove sono 194
io, o piuttosto dove sarò, quando avrà discorso Agatone, saresti, ti so dire, in gran trepidazione, e ti sentiresti a mal partito, come ora io.

Tu, Socrate, — ripigliò Agatone — mi vuoi affatturare (166), perchè io mi turbi, immaginando che il teatro (167) sia in grande aspettazione di me, che io debba discorrer bene.

Sarei davvero uno smemorato, Agatone, —
soggiunse Socrate, — se, avendo visto il tuo co- B
raggio e l'alterezza con cui tu sali sul palco (168) insieme cogli attori, e guardi in faccia a così gran teatro, quando tu devi rappresentare i tuoi

componimenti, e non ti mostri sgomento neanche un poco, ora credessi, che tu ti debba turbare a cagione di questi pochi che siamo noi.

Ma che! — riprese Agatone — non mi credere, Socrate, così pieno del teatro, da ignorare persino che a un uomo di mente fanno più paura poche
C persone di senno che molte senza (169).

Certo, Agatone, non farei bene, — ripigliò Socrate, — se pensassi di te nulla men che gentile. Anzi io so bene, che se tu t'imbattessi in persone che tu reputassi sapienti, ne saresti in maggior pensiero che della folla. Ma, bada, che noi non si sia già di quelle; perchè noi ed eravamo in teatro e facevamo parte della folla. Però, se tu
D t'imbattessi in altri sapienti davvero, ne sentiresti tu rossore, quando tu credessi di fare qualcosa di brutto? (170) o come l'intendi?

Dici il vero — rispose l'altro.

E della folla tu non ti vergogneresti, se tu credessi di fare qualcosa di brutto?

Dove Fedro, raccontava, interloquendo — Caro Agatone mio, — dicesse — quando tu risponda a Socrate, non gl'importerà più nulla di nulla, di quello che qui succeda comunque succeda, purchè abbia soltanto con chi conversare lui, specie con un bell'omo. Ora, Socrate io lo sento conversare volentieri; ma a me è necessario aver cura dell'elogio di Amore (171), e riscuotere da ciascun di voi il suo discorso. Dopo sodisfatto l'Iddio ciascuno conversi poi quanto vuole.

E
Ma tu parli bene, Fedro, — disse Agatone — e niente m'impedisce di parlare; non mancherà poi occasione di conversare con Socrate.



SILENO

componimenti, e non ti mostri sgomento
un poco; ora credessi, che tu ti debba
a cagione di questi pochi che siamo
Ma che! — riprese Agatone — non mi
Socrate, così pieno del teatro, da ignorare
che a un uomo di mente fanno più paura
c persone di senno che molte senza (169)
Certo, Agatone, non farei bene, — ripi
crate, — se pensassi di te nulla men che
Anzi io so bene, che se tu t'imbattessi in
che tu reputassi sapienti, ne saresti in ma
pensiero che della folla. Ma, bada, che no
si sia già di quelle; perchè noi ed eravamo
teatro e facevamo parte della folla. Però,
D t'imbattessi in altri sapienti davvero, ne sent
tu rossore, quando tu credessi di fare qual
di brutto? (170) o come l'intendi?
Dici il vero — rispose l'altro.
E della folla tu non ti vergogneresti,
credessi di fare qualcosa di brutto?
Onde Fedro, raccontava, interloquendo —
Agatone mio, — dicesse — quando tu risp
a Socrate, non gl'importerà più nulla di
di quello che qui succeda comunque succ
purchè abbia soltanto con chi conversare lui,
che con un bell'omo. Ora, Socrate io lo
conversare volentieri; ma a me è necessario
cura dell'elogio di Amore (171), e riscuotere
ciascun di voi il suo discorso. Dopo sodisfa
l'Iddio ciascuno conversi poi quanto vuole.
E Ma tu parli bene, Fedro, — disse Agatone
e niente m'impedisce di parlare; non manch
poi occasione di conversare con Socrate.



SILENO

# XIX

## Discorso di Agatone

Ora, io vo' prima dire, come io debba dire;
poi dire (172). Perocchè quanti han discorso
avanti (173), a me non pare abbiano l'Iddio
encomiato, bensì gli uomini felicitato dei beni,
di cui loro è causa l'Iddio; ma quale essendo 195
egli stesso tutti cotesti beni largì, nessuno l'ha
detto. Pure, d'ogni lode d'ogni cosa una sola
è la diritta via; spiegare col discorso quale di
quali cose (174) si trovi causa quello di cui
il discorso sia (175). E così è ragione, che per
noi si lodi l'Amore, prima lui stesso quale egli
è, poi i doni di lui. Adunque, io affermo, che
tutti essendo beati gli Dei, Amore è, se è le-
cito dire e senza offesa, il più beato di tutti,
il più bello e il più valente. E poichè il più
bello, egli è cosiffatto. Da prima, o Fedro, il
più giovine degli Dei; e gran segno porge di
questo suo tratto egli stesso, poichè fugge di
fuga la vecchiaja, pur tanto, si vede, veloce; B
almeno assai più presto del dovere ci arriva
a' fianchi. Ora, l'Amore ha da natura l'averla
in odio e non le si accostare neanche di lontano.
E sempre co' giovani usa e giovine è (176); chè
bene sta l'antica sentenza che il simile sempre
col simile s'accompagna (177). Ed io, consen-
ziente con Fedro in molte cose, in questa non
consento, che Amore sia più vecchio di Crono
e di Iapeto (178): anzi affermo lui essere gio-

C vanissimo tra gl' Iddii e giovane sempre; e que-
gli antichi fatti intorno agli Dei, che Esiodo e
Parmenide dicono (179), essere avvenuti a' tempi
di Necessità, e non di Amore, se pur quelli dis-
sero il vero; chè non si sarebbero viste ampu-
tazioni e legamenti vicendevoli ed altri molti e
violenti atti, se Amore fosse stato tra loro, bensì
amicizia e pace, come ora, dal dì che Amore
sopra i Numi regna. Dunque giovine egli è,
D e oltrechè giovine, delicato (180): solo un poeta
gli fa difetto quale Omero, che mostri la deli-
catezza di lui. Chè Omero afferma, che Dea
Ate sia e delicata, almeno delicati sieno i piedi
di lei, poetando (181):

I piè di lei son delicati; e il suolo
Non tocca; dei mortali ella sui capi
Cammina.

Ora, è buono argomento a mostrare la deli-
catezza sua, ch' ella non sul duro cammini, ma
E sul tenero (182). E lo stesso useremo noi argo-
mento a provare di Amore che delicato egli è.
Chè nè cammina sul suolo, nè sui crani i quali
punto teneri non sono, ma nelle più tenere cose
e cammina e dimora. Perocchè nelle indoli e ne-
gli animi degli Dei e degli uomini la dimora pone,
e nè in tutti gli animi del pari, ma dove in uno
s' imbatta d' indole dura, va via; dove di tenera,
vi s' accasa. Poichè egli, dunque, e co' piedi e
con ogni sua parte è a contatto delle più tenere
196 tra le tenere cose, è necessario che delicatis-
simo sia. Sicchè giovanissimo è e delicatissimo,
e di giunta fluido di forma. Chè non sarebbe

in grado di spandersi da per tutto, e nell'en-
trare attraverso ogni anima la prima volta e nel-
l'uscirne non esser visto, se duro fosse. Di pro-
porzionata figura (183), poi, è indizio grande
l'avvenenza sua, qualità appunto che sopra ogni
altra, per consenso di tutti, Amore possiede;
chè tra disavvenenza e Amore è guerra sempre.
E la bellezza del colore, il vivere dell'Iddio tra B
i fiori la significa; chè a corpo e ad anima e
ad altro soggetto qualsia o senza fiore o che
l'abbia perso, non s'accoppia Amore; e dove
fiorito e odoroso loco sia, lì e prende sede e
permane.

## XX

Orbene, della bellezza dell'Iddio e basta sin
qui e molto resta a dire: della virtù d'Amore
conviensi dopo quella parlare. E il principalis-
simo è, che Amore nè fa nè riceve offesa nè
da Dio o a Dio nè da uomo o ad uomo (184).
Perchè nè per violenza patisce egli stesso, se
qualcosa patisce; — chè violenza non tocca
Amore — nè, quando faccia, fa; chè volontario C
è in tutti il servigio di Amore; e ciò che volente si
assente a volente, *le leggi, della città reine* (185),
affermano che giusto sia. E oltre a giustizia,
è provvisto di temperanza grandissima. Peroc-
chè si consente che vincere piaceri e desiderii
sia temperanza, e che più potente d'Amore non
v'abbia piacere nessuno. Ora, se sono da meno,
è forza che sien soverchiati da Amore, e questi

soverchi: ma se piaceri e desiderii Amore vince,
temperante, di certo, egli debb' essere sopra tut-
ti (186). E quanto a coraggio, ad Amore « *nep-*
D *pure Are contrasta* » (187). Chè non già Are
Amore, ma Amore Are possiede, amore di
Afrodite, secondo è fama (188): or, chi possiede,
tiene in poter suo il posseduto e chi vince il
più coraggioso d'ogni altro, debbe egli essere di
certo il più coraggioso di tutti (189). Sicchè
della giustizia e temperanza e coraggio dell'Id-
dio s'è detto; resta della sapienza; ora, sin dove
si può, bisogna provarsi a non ometterla (190).
E da prima, perchè io per la mia parte lodi l'arte
nostra, come Erissimaco la sua, poeta è l'Iddio
sapiente per modo che rende tale altrui; al-
E meno diventa poeta, « *ancorchè pria fosse di Musa*
*privo* » (191), quello cui tocchi Amore. Il qual
suo tratto ci si addice usare a testimonianza che
Amore, in somma, è artista buono in ogni crea-
zione che attiene alle Muse (192); dappoichè le
cose, che uno o non ha o non sa, non mai le da-
197 rebbe ad altri, nè le insegnerebbe ad alcuno.
Oltrechè la creazione degli animali tutti, chi vorrà
contradire, che non sia sapienza d'Amore, quella
per cui opera gli animali tutti e nascono e cresco-
no? Ma nel magistero delle arti, non sappiamo,
che quello di cui questo Iddio si sia fatto maestro,
rinomato è riescito ed illustre; quello, cui Amore
toccato non abbia, oscuro è rimasto? L'arti del
saettare e del sanare e del divinare Apollo (193)
trovò, guidato da desiderio e da amore (194),
B sicchè anche questi discepolo saria d'Amore, e
le Muse ne appresero musica, ed Efesto l'arte

del fabbro (195), ed Atena quella del tessere (196), e « *Zeus il governar Numi e mortali* » (197). E
di qui appunto le cose degli Dei presero ordine, poichè Amore vi si fu generato, amore, s'intende, di bellezza; chè in bruttezza non vive Amore. Innanzi, come da principio ho detto, molti e terribili eventi, secondo si narra (198), tra gli Dei successero, perocchè Necessità v'era regina; ma poichè questo Iddio fu nato, dall'amare il bello ogni buona cosa e agli Dii C
venne e a' mortali.

Così, o Fedro, a me pare, che Amore, essendo egli per primo bellissimo e ottimo, dipoi a tutti gli altri di altre qualità simiglianti (199) sia cagione. Ed ecco, che anche a me vien fatto di dire in versi che questi sia quello che dona

Pace a' mortali, al mar calma, dei venti
Il silenzio, e nel duol giaciglio e sonno.

Questi d'ogni sentimento che ci strania, ne D
vuota, e d'ogni sentimento n'empie che ci affratella, egli, che tutte siffatte ragunate degli uni cogli altri instituì che si ragunassero, nelle feste, nei cori, nei sacrificii fattosi duce; egli mitezza inspira, selvatichezza sbandisce; di benevolenza largo, di malevolenza avaro; misericordioso ai buoni (200), a' sapienti spettabile, agli Dii mirabile; invidiato da chi n'è privo, custodito da chi n'è ricco; di vita molle, delicata, dilettosa, di grazie, di brama, di desiderio (201) padre; curatore dei beni, spregiatore dei mali; in travagli, in E
paure, in pericoli, in battaglie (202) timoniere, marinaro, commilitone e salvatore ottimo; di tutti

quanti gli Dii e uomini adornamento; corifeo bellissimo e ottimo, che ad ogni uomo convien seguire inneggiando e prendendo parte alla bella canzone, ch'egli, molcendo l'intelletto di tutti gli Dii e degli uomini, canta (203).

Questo discorso, dice, o Fedro, sia per mia parte offerto in voto all'Iddio, dove di scherzo, dove di misurata serietà, in quanto io so, temperato (204).

## XXI

198 Quando ebbe finito Agatone, tutti, disse Aristodemo gli astanti esclamassero, che il giovinetto avesse discorso in maniera degna e di sè e dell'Iddio. Sicchè Socrate, volto ad Erissimaco, dicesse: O figliuol d'Acumeno, ti par egli che un timore da non intimorire m'intimorisse poco fa (205) e non fossi invece profeta nel dire quello che io ho detto dianzi, che Agatone avrebbe parlato mirabilmente ed io mi sarei trovato nell'imbarazzo?

Dell'una cosa — rispondesse Erissimaco — mi pare che tu l'abbia indovinata, che Agatone parB lerebbe bene; ma che tu ti troveresti imbarazzato, non lo credo.

E come, beat'uomo — ripigliasse Socrate — non mi troverei imbarazzato così io come chiunque altro, che dovesse prendere la parola dopo la recita di un così bello e svariato discorso? E il rimanente non è stato altrettanto maraviglioso; ma sulla fine, quella tanta leggiadria di vocaboli

e di sentenze (206), chi non s'è sgomentato nel
sentirla? E ti so dire, che io, quanto a me,
persuasomi che non sarò in grado di dir nulla,
che neanche vi si avvicini di bellezza, per poco
non me ne sono fuggito via dalla vergogna, se C
c'era una via. Giacchè il discorso m'ha richia-
mato alla mente Gorgia, sicchè m'è occorso
proprio il caso d'Omero (207); temetti, non sul
finire Agatone lanciasse sul mio discorso (208)
la testa di Gorgia, parlatore terribile, e mi fa-
cesse di sasso, ammutolendomi. E ho capito
che ero stato davvero ridicolo, quando mi sono
accordato con voi che avrei per la mia parte
encomiato l'Amore in compagnia vostra, e ho
detto d'essere valente nelle cose di amore; men- D
tre ignoravo affatto il modo come bisogni elogiare
qualunque cosa. Poichè io — tanto era sempli-
ce — m'immaginavo, che bisogni dire il vero di
quella cosa, quale si sia, che s'intenda elogiare;
e che questo fosse il fondamento; poi, scelto del
vero il meglio, esporlo nel modo più acconcio.
E presumevo grandemente di me, che avrei di-
scorso bene, poichè sapevo la verità del modo
di lodare ogni cosa (209). Invece, si vede, il
lodar bene un qualunque oggetto non era già E
questo, bensì l'appiccicargli quante maggiori
cose v'ha al mondo e più belle, o che esso sia
così o che no; e se menzognere, era cosa da
nulla. Giacchè s'è proposto, e' si vede, che
ciascuno di noi paia di lodare l'Amore, non già
che lo lodi. E appunto perciò, razzolando da
ogni parte, avete appiccicato tutto ad Amore, 199
e affermate ch'egli è tale e tale, e autore di tante

cose, perchè apparisca bellissimo al possibile, e ottimo, a quelli che non sanno, s'intende, perchè a quelli che sanno, di certo, no; e la lode, davvero, ne acquista una bell'aria e veneranda. Ma io non conoscevo il modo del lodare, e perchè non lo conoscevo, mi sono accordato con voi che avrei lodato anch'io alla mia volta. Sicchè la lingua ha promesso; la mente no (210). Adunque, addio elogio; che io non continuo a lodare a questo modo; non potrei. Però, se vo-
B lete, il vero, sì, non ricuso di dirlo di per me e non rispetto ai discorsi vostri, perchè non mi si rida dietro. Ora, tu, o Fedro, guarda se un discorso così ti fa pro; sentir dire il vero di Amore con quei vocaboli e quella giacitura di sentenze che mi verrà per prima alla bocca.

E a questo, raccontava, Fedro e gli altri l'invitassero a parlar pure nel modo, che a lui paresse di dover fare.

Ebbene, Fedro — Socrate riprendesse — permettimi anche, che io faccia qualche piccola interrogazione ad Agatone, affinchè prima io mi abbia
C alcune concessioni da lui, e poi, così, discorra.

Ma sì, lo permetto; — rispondesse Fedro — interroga pure. Dopo di che oramai Socrate avesse cominciato, su per giù, di qui.

## XXII

Di certo, Agatone caro, tu ti sei introdotto bene, m'è parso, nel tuo discorso col dire che prima bisogni mostrare quale egli è, l'Amore, poi

le opere di lui. Questo principio mi va a genio di molto. Orsù, via, dacchè hai in ogni altra parte bellamente e magnificamente esposto quale egli è, dimmi anche questo: è egli tale l' Amore che deva essere amore di qualche cosa o di nulla? D
E non domando già se sia di una madre o di un padre — sarebbe davvero una domanda ridicola, se Amore sia amore di madre o di padre (211) — ma come se di questo stesso, del padre, io domandassi: il padre è egli padre di qualcuno o no? Certo, se tu volessi rispondere a dovere, mi diresti tu, che d' un figliuolo o d' una figliuola è padre il padre; o no?

Senza dubbio, — rispondesse Agatone. E

E non la madre del pari?

Assentisse anche a questo.

Or bene, — ripigliasse Socrate, — rispondimi poche altre cose, perchè tu intenda meglio ciò che io voglio. Se io ti domandassi: — O che? un fratello, in quanto è fratello, è fratello di qualcuno o no?

Rispondesse, che è.

D' un fratello o d' una sorella?

Dicesse di sì.

Ebbene, sforzati, — domandasse Socrate — 200
di spiegarti anche sull' amore. L'Amore è amore di nulla o di qualcosa?

Di qualcosa, certissimo.

Or bene, di che cosa, — soggiungesse Socrate — se te ne ricordi, tienlo in te: dimmi soltanto questo: l' Amore, quello di cui è amore, lo desidera o no?

Di certo — rispondesse.

Ora, desidera egli e ama, mentre è in possesso della cosa che desidera e ama; o non possedendola?

Non possedendola, par naturale.

Guarda — riprendesse Socrate, — se, anzichè naturale, non sia necessario, che quello che desidera, desideri ciò di cui è manchevole, o non lo desideri a dirittura, quando non ne sia manchevole. B Tu non puoi, Agatone, immaginare, quanto paia necessario a me; o a te pare?

E anche a me — dicesse.

Dici bene: vorrebbe forse chi è grande, esser grande, o forte chi è forte?

Impossibile, dietro l'intesa.

Perchè, appunto, non sarebbe manchevole di tali qualità chi le ha.

Dici il vero.

Perchè, se uno che è già forte, volesse esser forte — ripigliasse Socrate, — e veloce uno ch'è veloce, e sano uno ch'è sano... giacchè qualcuno potrebbe credere, che queste e simili qua- C lità, quelli che son tali e le hanno, desiderano quelle stesse che hanno; sicchè questo io lo dico, perchè non ci lasci trarre in inganno — or bene, costoro, Agatone, se tu la intendi, devono pure avere nel presente ciascuna delle qualità che hanno, o le vogliano, o no, e queste, oh chi mai le desidererebbe? (212). Però, quando uno dicesse: — Io che son sano, voglio anche esser sano; ed io che son ricco, voglio anche esser ricco, e desidero appunto queste cose che ho, — D noi gli risponderemmo — Tu, amico, che possiedi ricchezza e sanità e forza, vuoi possederle anche

in avvenire, perchè, quanto al presente, o tu voglia o no, già tu le hai. Considera dunque, se quando tu dici — Io desidero quello ch'è posseduto al presente da me, — tu non dica altro se non — Io voglio, che mi resti anche nell'avvenire ciò che al presente ho. — Potrebb'egli non convenirne?

E diceva che Agatone vi consentisse; e Socrate — O non è questo — riprendesse — l'amare ciò che non si ha ancora in pronto, nè si possiede, il mantenermi per il tempo avvenire ciò che io ho al presente? (213)

Di certo — rispondesse.

E questi, adunque, e chiunque altro il quale E
desideri tuttavia, desidera quello che non tiene in mano e al presente; e ciò ch'egli non ha e che egli stesso non è e di cui è manchevole, ciò è appunto di cui è il desiderio e l'amore.

Di certo — dicesse.

E — Su via, — concludesse Socrate — riassumiamo quello di cui s'è convenuto. L'amore, in primo luogo, è di alcune cose; poi, di cose 201
di cui patisca difetto?

Sì — affermasse.

Ora, per giunta, rimettiti a mente, di che tu nel tuo discorso hai detto che l'Amore sia. Anzi, se vuoi, te lo rimetterò in mente io. Tu hai detto, credo io, su per giù questo; che agli Dei le cose presero un assetto per via di amore di bellezza; giacchè di bruttezza non ci potrebb'essere amore. Non hai tu detto su per giù così?

Sì che l'ho detto — rispondesse Agatone.

E parli da galantuomo (214) — ripigliasse Socrate; — ora, se è così, l'Amore non sarebb'egli Amor di bellezza, e di bruttezza no?

Acconsentisse.

B Ora, non s'è rimasti d'accordo, che uno ama ciò di cui è in difetto, e che non ha?

Sì — dicesse.

È in difetto, dunque, di bellezza Amore, e non l'ha?

Necessariamente — affermasse.

Che dunque? quello che è in difetto di bellezza, e non possiede bellezza per nessun modo, oh lo dici tu bello?

No davvero.

Ebbene convieni tu ancora, che Amore sia bello, s'egli è così?

E Agatone — Risico, — dicesse — o Socrate, di non avere inteso nulla di ciò che ho detto dianzi.

Eppure hai squisitamente parlato, Agatone —

C Socrate ripigliasse. — Ma dimmi ancora una piccola cosa: il bono a te non pare anche bello?

A me sì.

Se, adunque, Amore difetta di bellezza e se bontà è bellezza, anche di bontà, dunque, esso difetterebbe?

Io — rispondesse — non saprei come contradirti; sicchè sia pure come tu dici.

Alla verità, amato Agatone — concludesse —

D tu non puoi contradire; chè a Socrate non è punto difficile.

## XXIII

E ora te, io ti lascerò stare; e il discorso in- D
torno all'Amore, che sentii un giorno da Dio-
tima (215), una donna di Mantinea, — che era
sapiente in queste e in molte altre cose, e una
volta agli Ateniesi, prima della peste, fece, col
celebrare un sacrifizio, che la ritardasse loro di
dieci anni, quella appunto che ammaestrò me in
cose d'amore, — il discorso, adunque, ch'essa
mi tenne, io, movendo dai punti convenuti fra
me e Agatone, mi proverò a ripetervelo, da me
a me, il meglio che saprò. E, s'intende, Aga-
tone, al modo che tu hai aperto la via, bisogna
prima discorrere chi l'Amore sia, e quale; poi
le opere di lui. Ora, a me pare che il più facile E
modo di discorrerne sia quello, che la forestiera
seguì allora con me, interrogando. Giacchè an-
ch'io avevo detto a lei press'a poco le stesse
cose che ora Agatone a me, che Amore fosse
un grande Iddio, e fosse della bellezza. E lei,
confutando me colle stesse ragioni con cui io ho
confutato costui, dimostrò che invece, secondo
lo stesso discorso mio, egli nè bello era, nè
buono.

Ed io, come l'intendi tu — dissi — o Dio-
tima; è brutto, adunque, l'Amore e cattivo?

E lei — Vuoi tu parlare con rispetto? — ri- 202
prese — o credi, che quello che non sia bello,
debba necessariamente essere brutto?

Certissimo.

O anche quello che non sia sapiente, ignorante? o non senti, che c'è qualcosa di mezzo tra sapienza e ignoranza?

E che mai?

L'opinar rettamente e senz'essere in grado di dar ragione, non sai — dice — che non è sapere; poichè come sarebbe mai cosa irrazionale la scienza? E neanche è ignoranza: perchè apporsi al vero, come mai sarebbe ignoranza? L'opinione retta è appunto così, una cosa di mezzo tra intendere e ignorare.

Dici il vero — risposi io.

B Non forzare, dunque, ciò che non è bello a esser brutto, o ciò che non è buono, cattivo. E così anche l'Amore, poichè tu stesso convieni, che non è buono nè bello, non credere per ciò che deva essere brutto e cattivo, ma una cosa di mezzo — dice — tra questi.

Eppure, — diss'io — si conviene da tutti, che è un grande Iddio.

Da tutti quelli, intendi tu, che non sanno o da quelli che sanno?

Da tutti quanti a dirittura.

E lei ridendo — O come, Socrate, — disse — converrebbero che è un Iddio grande coloro, i
C quali dicono ch'egli non è neanche un Iddio?

Chi costoro? — dissi io.

Uno tu — rispose — e uno io.

E io domandai: Come mai dici tu questo?

E lei — Facilmente — rispose: perchè, dimmi; tutti gli Dei non dici tu che sono felici (216)? O che ardiresti tu dire, che alcuno degli Dei non sia felice?

Oh! per Giove, io no — dissi.

E felici non chiami tu quelli che possiedono bontà e bellezza?

Di certo.

Ma Amore, non hai tu convenuto, che per D difetto di bontà e bellezza, le desidera, appunto, quello di cui è in difetto?

N' ho convenuto.

O come mai sarebbe Iddio chi è privo di bellezza e bontà?

In nessun modo, e' pare.

Non vedi tu, dunque, che anche tu Amore non lo credi un Dio?

## XXIV

Che, dunque, — dissi — sarebbe mai l'Amore? Mortale?

Nient' affatto.

Ma che, in fin delle fini?

Come prima — rispose — un che di mezzo tra mortale e immortale.

Che mai, dunque, Diotima?

Un gran demone, o Socrate; e, di fatti, tutto E il demoniaco è un che di mezzo tra il divino e il mortale.

E quale possanza ha egli? — diss' io.

D' interprete e messaggiero agli Dei degli uomini, agli uomini degli Dei, degli uni trasmettendo preghiere e sacrifizii, degli altri comandi e ricambii dei sacrifizii (217). E poichè è nel mezzo tra gli uni e gli altri, riempie per

modo che il tutto resti collegato con sè mede-
simo. Attraverso di lui passa l'arte divinato-
ria tutta quanta e quella de' sacerdoti circa i
203 sacrifizii e le iniziazioni. Dio non si mescola con
uomo; però ogni conversazione e colloquio degli
Dei cogli uomini, sia desti, sia addormentati, è
per mezzo del demoniaco che la si fa. E quello
che è sapiente in simili cose, è uomo demoniaco;
chi è sapiente in ogni altra cosa o di arte o di
mestiere, è un manuale. Ora, di questi demoni
ve ne son molti e diversi; l'Amore è un d'essi.

E chi è suo padre — dissi io — e chi sua
madre?

B È lunghetta — risposi — a narrare; pure te
lo dirò. Quando nacque Afrodite, gli Dei cele-
brarono un banchetto, e v'era cogli altri Poro
il figliuolo di Meti (218). Quando ebber cenato,
ecco che arriva Penia per accattare, perchè era
luogo di scialo; e girava attorno alle porte. Ora,
Poro briaco di nettare, — chè il vino non c'era
peranche, — era entrato nell'orto di Giove, e vi
s'era, sopraffatto dal sonno, addormentato; sic-
C chè Penia, macchinando per la miseria sua di
avere un figliuolo da Poro, gli si mette a giacere
accanto e concepisce Amore. Ed è per questo che
l'Amore diventò seguace e ministro di Afrodite,
perchè fu concepito nel giorno natalizio di lei,
e insieme è di sua natura amante del bello, poi-
chè anche Afrodite è bella. Perciò come fi-
gliuolo di Poro e di Penia, l'Amore s'ebbe
questa sorte; prima ch'egli è sempre povero, e
tutt'altro che delicato e bello, come i più cre-
dono, anzi duro, e squallido e scalzo, e senza

casa, sempre sdraiato per terra dormendo avanti D
alle porte e per le vie all'aperto, tutto sua madre,
e sempre di casa colla miseria. E d'altra parte,
ritraendo dal padre, è insidioso ai belli e a' buoni,
perchè egli è coraggioso, temerario, impetuoso,
cacciatore abile, macchinatore perpetuo e deside-
roso d'intendere e pieno di ripieghi, speculatore
tutta la vita, mago destrissimo e prestigiatore e
sofista; e non è nato immortale, nè mortale, E
ma talora nello stesso giorno germoglia e vive,
quando gli vada bene (219), talora muore e poi
rivive da capo per effetto della natura del padre;
e quanto acquista, tanto gli scappa via, sicchè
non è mai povero Amore nè ricco. Tra la sa-
pienza e l'ignoranza sta di mezzo. Chè il fatto
è questo (220): nessuno degli Dei filosofeggia, nè
desidera diventare sapiente; poichè tale è già; 204
nè, se v'è alcun altro sapiente, filosofeggia (221).
E neanche gl'ignoranti filosofeggiano, nè desi-
derano diventare sapienti. Anzi questo ha di cat-
tivo l'ignoranza; uno che non sia nè onesto nè
intelligente, parere a se stesso una persona come
si conviene. Di certo, chi non si crede in difetto,
non desidera ciò di cui non creda di difettare.

E chi, dunque, o Diotima — domandai — fi-
losofeggia, se nè i sapienti nè gl'ignoranti lo
fanno?

Oh — disse — questo è già chiaro persino a B
un ragazzo; quelli che stanno di mezzo tra gli
uni e altri; e di questi è appunto Amore. Giac-
chè sapienza è una delle cose più belle del mondo,
e Amore è amore del bello; sicchè è necessario
che Amore sia filosofo, e poichè è filosofo, che

egli sia un che di mezzo tra sapiente e ignorante. E di ciò gli è causa anche la nascita sua; perchè lui viene, sì, da padre sapiente e di molti ripieghi, ma da madre non sapiente e senza ripieghi. Questa, dunque, è, amico Socrate, la natura del demone; e l'aver tu ritenuto che Amore fosse quello che tu hai detto, è stata una
C svista da non doverne fare le maraviglie. Tu credevi, come a me pare congetturando dalle tue parole, che Amore fosse l'amato, non già l'amante. Perciò, credo io, l'Amore ti appariva bellissimo. Chè di fatti l'oggetto dell'amore è il veramente bello e il delicato e il perfetto e il beato; invece, quello che ama, presenta un'altra idea, quale l'ho discorsa.

## XXIV

Ed io ripigliai — Sia pur così, forestiera: chè tu parli bene. Ma se è tale l'Amore, di che uso è agli uomini?

D Questo, Socrate — rispose — mi sforzerò d'insegnartelo ora. Dunque è tale l'Amore, e nato a questo modo, ed è, come tu dici, amore di bellezza. Ora, se uno ci domandasse — O Socrate e Diotima, che è egli mai l'Amore di bellezza? Ma lo dirò più chiaro così: — Chi ama la bellezza, che ama egli mai?

Ed io risposi — Che la diventi sua.

La risposta — dice — desidera quest'altra interrogazione: Quello, a cui la bellezza diventa sua, che n'avrà egli?

A questa interrogazione io dissi che non ero in grado di rispondere lì su due piedi.

Ma — riprese lei — se uno, mutando, si ser- E
visse del bene in luogo del bello e ti domandasse: Socrate, sù, chi ama il bene, che cosa ama (222)?

Che diventi suo — io dissi.

E quello a cui il bene diventi suo, che n'avrà egli?

Qui la risposta — diss'io, — mi par più age- 205
vole: sarà felice.

Di fatti, — disse — per il possesso del bene son felici i felici; e non occorre più domandare, che cosa voglia chi vuole esser felice; anzi la risposta pare abbia qui termine.

Dici la verità — diss'io.

Ora, questa volontà e questo amore, credi tu che sia comune a tutti gli uomini, e che tutti desiderino di aver sempre il bene? o come dici tu?

Così — dissi io — comune a tutti.

O perchè mai, Socrate, — disse lei — non di- B
ciamo che tutti amano, se amano pur tutti lo stesso e sempre, ma di alcuni diciamo che amano e di altri no?

Me ne maraviglio — dissi — anche io.

Ma non te ne maravigliare — ripigliò —; noi, sceverando una specie dell'amore, la chiamiamo col nome del tutto, assegnandole il nome di amore; e per le altre usiamo altri nomi.

Come che? — diss'io.

Come questo. Tu sai che *poiesis* (223) è qualcosa di molto complesso. Perchè ogni atto ch'è

causa che una cosa qualunque passi dal non es-
C sere all'essere, è *poiesis*; sicchè le operazioni dipendenti da qualsiasi arte sono *poieseis*, e i loro operatori *poietai* tutti.

Dici il vero.

Eppure, tu lo sai — disse, — non si chiamano tutti *poietai*, ma hanno nomi diversi; e una particella della *poiesis* sceverata da tutte le altre, quella che ha per oggetto la musica e i metri, si domanda sola col nome dell'intero: giacchè questa sola si chiama *poiesis*, e *poietai* quelli che possiedono questa particella.

Dici il vero — diss'io.

D Ora è appunto così dell'amore; la somma n'è ogni desiderio del bene e dell'esser felice (224); ma quelli che vi si avviano per un'altra delle molte vie, del guadagnare, poniamo, o dell'esercitarsi in ginnastica o del filosofare, non si dice che amino nè che sieno amanti; invece, quelli che mirano a una sua specie, e a questa pongono il cuore, prendono il nome dell'intero, amore e amare e amanti.

Risichi — diss'io — di dire il vero.

E E v'è — disse — un certo discorso, che quelli amino i quali cercano la metà di sè stessi (225); ma il discorso mio dice, che l'amore non sia nè della metà nè dell'intero, quando, amico mio, non si trovi essere un bene; dappoichè gli uomini si tagliano volentieri e mani e piedi, quando le membra lor proprie le credano malandate. Giacchè non è il proprio, credo io, quello che ciascun uomo ha caro, se già uno non chiami proprio il bene, altrui il male; comecchè non sia altro

ciò che gli uomini amano se non il bene; o a te pare?

Affè di Dio, a me no — risposi io. 206

Dunque — riprese lei — si può dire semplicemente che gli uomini amano il bene?

Sì — dissi.

E che! non si deve aggiungere — dissi — che essi amano d'averlo seco, il bene?

Si deve aggiungere.

E non anche — disse — di non averlo soltanto, ma averlo sempre?

E anche questo si deve aggiungere.

In breve, dunque — concluse — l'amore è amore dell'aver sempre il bene con sè.

Verissimo — dissi.

## XXV

Ora, poichè l'amore è di questo (226) — B
riprese lei —, la cura e lo sforzo di chi vi corre dietro, in che modo e in quale atto si chiamerebbe amore? che opera è mai questa? Lo sai tu dire?

Non t'ammirerei — dissi — tanto, o Diotima, per la tua sapienza, nè ti frequenterei per imparare appunto questo.

Ma te lo dirò io — rispose —; l'opera è partorire nel bello, nei rispetti così del corpo come dell'anima.

Ci vuole — diss'io — l'indovino; che mai vuoi tu dire? Non comprendo.

Ma io — disse lei — te lo spiegherò più chiaro. C

Gli uomini — disse — tutti concepiscono e nel corpo e nell'anima, e giunti a una certa età, la natura nostra ha desiderio di partorire. Ora, partorire nel brutto non può, nel bello sì (227). È cosa divina è questa; e in creatura che è mortale, questo è immortale, il concepire e il generare. Ora, l'uno e l'altro è impossibile che succedano nel disarmonico. E il brutto è disar-
D monico da tutto quanto il divino, armonico il bello. Sicchè Bellezza è Moira ed Elituia (228) alla generazione. Perciò, quando la creatura pregna s'accosta al bello, diventa ilare, e per la gioia sdilinquisce e partorisce e genera; quando invece al brutto, si rannuvola e per il dolore si raggomitola (229), e si raggrinza e non genera; ma, poichè vieta al feto d'uscire, se ne sente male e qui appunto è la causa che la creatura pregna e già smaniante è presa da ansietà molta
E alla vista del bello, perchè questo libera da gran doglia chi lo possiede. Giacchè Socrate, — disse — l'amore non è del bello, come tu credi.

Ma e che?

Della generazione e del parto nel bello.

Sia pure — diss'io.

Certissimo — rispose lei —; ma o perchè della generazione? Perchè la generazione è un generato sempiterno, e, per mortale, immortale (230). Però, dietro quello che s'è convenuto, è necessario che dell'immortalità l'amore senta sì desiderio, ma accompagnato dal bene, s'esso è amore
207 dell'aver seco il bene sempre. Sicchè, conforme a questo discorso, è necessario, che l'amore anche dell'immortalità sia amore.

## XXVI

Tutti questi insegnamenti, dunque, mi dava ogni volta che mi discorresse di cose di Amore; e una volta mi domandò: Che mai, o Socrate, credi tu sia causa di codesto amore e del desiderio? O non avverti in che violenta disposizione entrano gli animali tutti, allorchè desiderino generare, tanto i terrestri quanto i volatili, ammalandosi tutti, e amorosamente struggen- B dosi, prima di mescolarsi insieme e poi d'allevare il lor generato, e a difesa di questo son pronti sì a combattere i più deboli coi più forti e morirci, e sì a venir meno della fame per proprio volere essi stessi, pur di nutrirli, e a fare qualunque altro atto? Giacchè gli uomini — dice — uno crederebbe che tali cose le facciano per virtù di raziocinio; ma gli animali, quale è la causa dello C struggersi d'amore così? Lo sai tu dire?

Ed io da capo dissi, che non lo saprei.

E lei rispose: E tu pensi di poter mai diventare esperto in cose di amore, se non intendi questo?

Ma appunto per ciò, Diotima, te lo dicevo or ora, io vengo da te, perchè so che ho bisogno di maestri. Ma dimmela tu la causa e di ciò e di tutt'altro nelle cose d'amore.

Ebbene, se tu credi che per sua natura amore sia di quello che abbiamo consentito più volte, non te ne maravigliare. Qui, di fatti, torna il D discorso, la natura mortale cerca essere, per quanto può, sempre e immortale (231). Ora

può solo per questa via, per la via della generazione (232), perchè lascia sempre un nuovo invece del vecchio; giacchè anche nel tratto di tempo che ciascun animale si dice vivere e durare il medesimo, come, per esempio uno da fanciullo insino a che sia diventato vecchio, è detto il medesimo; però è chiamato il medesimo, quantunque non conservi mai in sè le
E stesse cose, ma parte si rifaccia sempre giovine, parte alcune cose le perda e nei capelli e nella carne e nelle ossa e nel sangue e in tutto quanto il corpo. E non solo nel corpo; ma anche nell'anima il tratto, i costumi, opinioni, desiderii, piaceri, dolori, paure, tutte le disposizioni siffatte non sono mai presenti le stesse in ciascuno, ma quale nasce e quale muore. E, cosa più bizzarra
208 ancora, le cognizioni non solo alcune nascono e altre muoiono, e non siamo mai neppur rispetto alle cognizioni i medesimi, ma anche ogni singola cognizione è soggetta allo stesso. Giacchè quello che si dice meditare, ha luogo perchè la cognizione va via; dimenticanza, di fatti, è dipartita della cognizione: meditazione, invece, ingenerando una cognizione nuova in luogo di quella che se n'è ita (233), salva la cognizione tanto da parere la stessa. Chè a questo modo tutto il mortale si salva, non col restare sempre in tutto e per tutto lo stesso, come il divino,
B ma col lasciare quello che se ne va e invecchia, qualcos'altro nuovo, quale esso era. Con questo mezzo o Socrate — dice — il mortale partecipa della immortalità, così il corpo come ogni altra cosa: impossibile (234) in altro modo.

Sicchè non ti maravigliare se per natura ogni essere onora il proprio germoglio; giacchè per desiderio d'immortalità questa cura ed amore ha luogo in ognuno.

## XXVII

E io, sentito questo discorso, me ne maravigliai e dissi: Sia pure (235) — feci io — sapientissima Diotima; è egli davvero così? C

E lei, a modo dei sofisti perfetti — Non ne dubitare, — disse — Socrate; dappoichè anche, se tu vuoi guardare all'amor della gloria negli uomini, l'irragionevolezza loro ti farebbe stupore, se tu non hai in mente ciò che io ho detto, concependo come si struggono d'amore del diventare rinomati e di

lasciar di sè gloria in eterno,

e son pronti per questo a correre ogni pericolo anche più che per i figliuoli, e consumar le sostanze, e durare fatiche di ogni sorta e soprammorirvi: poichè credi tu, — disse, — che Alceste D sarebbe morta per Admeto, o Achille soprammorto a Patroclo o Codro vostro premorto ai figliuoli per salvar loro il regno, se non avessero creduto, che

una immortale di virtù saria

rimasta memoria di loro, come appunto conserviamo noi ora? No davvero — dice; — anzi, io credo,

per immortal virtù

e per siffatta « gloriosa fama » tutti fanno ogni cosa, tanto più, quanto migliori sono; perchè
E sono dell'immortale innamorati.

Ora quelli — disse —, che sono pregni corporalmente, si voltano piuttosto alle donne e diventano amorosi a questo modo, a sè, mediante la generazione dei figliuoli,

« Immortal vita, insin che il tempo duri,
« Procurando »,

secondo credono,

e felice e ricordata;

209 i pregni invece nell'anima... giacchè vi sono pur quelli — dice —, che concepiscono nelle anime, anche più che nei corpi, le cose che all'anima s'addice e concepire e partorire. E oh! che le si addice? La sapienza e ogni altra virtù, cose appunto di cui sono generatori i poeti tutti, e quanti v'ha artisti che si dicono inventivi: però d'ogni intendere — dice — il maggiore e il più bello è quello il cui oggetto sono gli ordini delle città e delle case, a cui si dà nome di temperanza
B e di giustizia (236). E quando poi uno, essendo divino, sia da giovine pregno di tali cose nell'anima, e, giunta l'età, desideri oramai di partorire e di generare, cerca, credo io, anche lui, girando attorno, il bello in cui generare; giacchè nel brutto non genererà mai. Sicchè, come pregno ch'egli è, si compiace de' corpi belli piuttosto che de' brutti; e quando s'incontri in una bella anima e generosa e di buona natura, si compiace, e di molto, dell'insieme, e subito con

tale persona abbonda in discorsi di virtù, e quale
bisogna che sia l'uomo buono e che studii pro- C
seguire, e si mette a educarlo. Giacchè, venuto
a contatto della bella persona e conversando con
essa, partorisce, credo, e genera ciò di cui era
pregno da tempo, e presente e lontano se ne
ricorda, e alleva il generato insieme con quella,
di maniera che una molto maggior comunanza
che di figliuoli (237), hanno costoro gli uni
cogli altri, e amicizia più ferma, poichè in più
belli e immortali figliuoli si sono accomunati.
E chiunque avrebbe caro che a lui nascessero
figliuoli siffatti anzichè umani; guardando e a D
Omero e a Esiodo e agli altri poeti, ai buoni,
s'intende, portando loro invidia dei nati che la-
sciano di sè, i quali danno loro rinomanza e
memoria immortale poichè son tali essi stessi:
o se ti piace, — dice — figliuoli come quelli che
lasciò Licurgo in Lacedemone, salvatori di La-
cedemone, o, per dir la parola, di tutta l'Ellade.
E presso di voi è onorato Solone per la genera- E
zione delle leggi, ed altri valenti uomini in altri
luoghi parecchi, e tra gli Elleni e tra i barbari,
autori di molte e belle opere, generatori di virtù
d'ogni sorta; ai quali già tempii molti furono
eretti per via di tali figliuoli, mentre per gli
umani sinora a nessuno.

## XXVIII

E sin qui, queste sono discipline di amore
in cui forse, Socrate, avresti potuto iniziarti da 210
te; ma in quelle perfette e intuitive (238) in cui

queste, quando uno procede bene, hanno ragione, io non so se tu saresti capace. Te ne parlerò, dunque, io — dice, — e ci metterò tutta la buona voglia; e tu provati a tenermi dietro, se ti riesce. Giacchè — dice — chi vuol mettersi per la diritta via a simile impresa, deve cominciare da giovine ad andare incontro ai bei corpi; e da prima, quando chi lo guida, lo guidi rettamente, amarne uno di quelli (239), e quivi generare bei pensieri;
B e di poi intendere, che il bello di qualunque corpo è fratello con quello di un altro corpo; e se bisogna andare in cerca di ciò ch'è bello in genere (240), sarebbe una stoltezza grande non riputare una e medesima la bellezza su tutti i corpi; e quando abbia inteso questo, renderlo amatore di tutti i corpi belli, e rallentargli quello struggersi violento per uno solo, facendoglielo sprezzare e tenere a vile; e di poi reputare la bellezza nelle anime più preziosa di quella nei corpi, di maniera che, se anche uno, ben fatto di
C animo, abbia del rimanente poca venustà (241), egli se ne contenti e lo ami e n'abbia cura e partorisca pensieri e ne cerchi di tali, che facciano migliori i giovani; affinchè da capo e' sia costretto a contemplare il bello negl'instituti e nelle leggi, e vedere com'esso è tutto connaturato con se medesimo (242); e dopo gli instituti lo meni alle scienze perchè di novo veda la bellezza delle scienze; e guardando ormai a un bello già copioso, non sia, servendo al bello in una
D singola cosa come domestico, un'abbietta e meschina persona, che s'attacca alla bellezza d'un fanciulletto o d'un uomo o d'un instituto unico,

ma rivolto al pelago ampio del bello e contemplandolo, partorisca molti e bei discorsi e magnifici pensamenti in una filosofia infinita, sino a che, ingagliardito quivi e cresciuto, non iscorga una unica scienza cosiffatta, che sia scienza di un cosiffatto bello. E qui, sforzati — dice — di
fare attenzione a me il più che tu possa. E

## XXIX

Giacchè quello che sia stato educato sin qui alle cose di Amore, contemplando via via e rettamente i begli oggetti, pressochè alla meta oramai della via di Amore, scorgerà a un tratto un bello meraviglioso di sua natura, quello appunto, o Socrate, per cui cagione s' eran durati tutti i travagli d' innanzi, un bello, che primieramente
è sempre, e non mai si genera nè perisce, non 211
mai cresce nè scema, e di poi non bello per un verso e per un verso brutto, nè ora sì e ora no, nè bello in un rispetto e brutto in un altro, nè qua bello e qua brutto (243). E neanche il bello si presenterà alla sua immaginativa, come un viso o mani o nient' altro cui partecipa il corpo; e neppure come un discorso o una singola scienza, e neppure come in qualcosa di diverso, in un
animale, per esempio, o in terra o in cielo o in B
altro, ma esso stesso di per sè, uniforme seco stesso in sempiterno, e le altre cose belle tutte partecipanti di esso per siffatto modo, che mentre queste altre si generano e periscono, esso non diventa punto maggiore nè minore, nè patisce

nulla. Sicchè, quando uno, per aver amato i
fanciulli nel buon modo, risalendo dalle cose di
quaggiù cominci a vedere cotesto bello, allora,
si può dire che tocchi la meta. Giacchè que-
sto è nelle cose di amore procedere o esservi
C condotto bene da altri; movendo da' belli sensuali
di quaggiù salire sempre sempre attratto dal bello
di lassù, montando come per gradini, da uno a
due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi
ai begl' instituti e dai begl' instituti alle belle di-
scipline, e dalle discipline terminare in quella
disciplina, che di altro non è disciplina se non
appunto di quel bello; e conosca terminando ciò
D che è per sè bello (244). Questo, se altro mai, —
disse l'ospite di Mantinea, — è il punto della
vita, degno che l'uomo ci viva, contemplando
il bello in sè; il quale, quando tu una volta lo
veda, non ti parrà da metterlo nè con oro, nè
con veste, nè con bei fanciulli e con giovanetti,
che vedendo tu ora sei tutto sgomento, e sei
pronto, e tu ed altri molti, se possibile fosse,
guardandoli, questi amati vostri, e vivendo sem-
pre con loro, a non mangiare nè bere, ma solo
contemplarli e stare insieme. O che cosa —
E dice — pensiamo, che debba essere, se uno abbia
la sorte di vedere il bello per sè, sincero, puro,
inmisto, e non già ripieno di carne umana e di
colori e d'altra molta inezia mortale, ma possa
riguardare esso il divino bello di per sè uni-
forme? (245) O credi tu, — dice — che sia spre-
212 gevole la vita dell'uomo che guardi colà, e quello
contempli sempre e stia insieme con esso? O
non intendi — dice —, che quivi soltanto, ri-

guardando il bello con ciò con cui è visibile, gli riescirà di partorire non immagini di virtù, poichè non tocca una immagine, ma virtù vera, poichè tocca il vero; e, partorendo virtù vera e allevandola gli succede di diventare amico di Dio, e immortale, se altro uomo mai, anche lui?

Sicchè son queste, Fedro e voi altri, le cose B che disse Diotima, e io mi persuasi; e persuaso mi sforzo di persuadere anche gli altri, che per un acquisto siffatto non si potrebbe da nessuno avere un aiuto all'umana natura più valido di Amore. Perciò appunto io dico bisogni che ogni uomo onori Amore, e l'onoro io stesso (246), e nelle cose di amore mi esercito soprattutto e v'esorto gli altri, e ora e sempre encomio la potenza (247) di Amore a tutto mio potere.

Or bene, o Fedro, questo discorso tu ritienilo C detto, se ti piace, in encomio ad Amore; se no, e tu dagli quel nome, che e come ti garba.

## XXX

Finito ch'ebbe Socrate di discorrere, altri, raccontava, lodassero; e Aristofane si accingesse a dire qualcosa, perchè Socrate parlando aveva alluso al discorso di lui: quando ecco all'improvviso la porta dell'aula sbattuta fa sentire un gran rumore come di ubriachi usciti da un banchetto, e si ode la voce d'una flautista. Sicchè Agatone dicesse: Ragazzi, non andate a vedere? e se è uno di casa fate entrare se

D no, dite, che abbiamo finito di bere, e ora ci si riposa. E di lì a poco si udì nell'aula la voce di Alcibiade briaco fradicio, che, urlando forte, domandava dove è Agatone, e ordinava lo portassero da Agatone. Sicchè la flautista che lo reggeva e alcuni altri della compagnia, lo portarono da loro: e, coronato di una corona folta
E di edera e viole e tutto coperto il capo di una infinità di nastri (248), lo fermarono sulla porta, ed egli disse: Amici, vi saluto; un uomo, briaco proprio fradicio, lo pigliereste con voi a bere, o ce ne dobbiamo andar via, dopo avere soltanto coronato Agatone, ch'è quello per cui siamo venuti? Giacchè io — dice — jeri non ci potetti essere, ma vengo oggi, coi nastri in capo, perchè dal mio capo quello del più sapiente e del più bello io ne recinga (249). Forse, riderete di me perchè son briaco? Ombè, io, quand'anche voi ridiate, pure so bene che dico il vero. Ma dite
213 su, a questi patti entro o no? Beverete o no con me? E qui tutti strepitarono e gridarono che entrasse e si sdrajasse, e Agatone ve lo invitò: ed egli, condotto dalla sua gente, venne; e, poichè a un tempo si levava di capo i nastri come per incoronarne altri, non s'accorse di Socrate, che pure gli stava davanti agli occhi, ma si messe a sedere accanto ad Agatone in mezzo tra Socrate e questo; — giacchè Socrate s'era tirato da parte per fargli posto (250): — e così
B sedutoglisi accanto fece riverenza ad Agatone e lo coronò. E Agatone qui disse: Ragazzi, levate le scarpe ad Alcibiade, perchè si metta a giacere in terzo con noi. Sicuro — rispose Alci-

biade; — ma chi è questo terzo compagno nostro?
E in quel punto voltatosi scorse Socrate, e al
vederlo balzò in piedi, e disse; Per Ercole, che
affare è egli? Socrate qui? Dunque, da capo
tu ti sei qui sdraiato per farmi la posta, come C
sei solito di apparirmi all'improvviso dove meno
me l'aspettavo. E ora, perchè ci sei venuto?
E perchè poi ti sei messo a giacere qui? Come
non accanto ad Aristofane, o se c'è altri, che
sia un burlone e voglia essere? Ma tanto hai
fatto che ti sei sdraiato accanto al più bello di
quanti sono qua dentro.

E Socrate, — O Agatone — disse, — guarda
se mi vieni in aiuto; perchè l'amore che io porto
a costui, è diventato per me, ti so dire, un affar
serio. Difatti, dal tempo che io mi sono in-
namorato di lui, non m'è più permesso nè di
guardare in viso nessuna persona bella, proprio
nessuna, nè di conversare con essa; se no, questo D
qui ingelosito di me e tutto invidioso fa cose da
strabiliare e mi copre d'improperi, e poco manca
che non mi metta le mani addosso. Guarda,
dunque, che non faccia una delle sue anche ora,
ma metti pace tra noi, o s'egli tenti di far vio-
lenza, difendimi tu, perchè io del furore di costui
e del suo innamoramento ho paura addirittura.

Pace fra te e me — ripigliò Alcibiade: —
no davvero. Se non che per questo io ti gasti-
gherò poi: ora, Agatone — disse —, dammi parte
dei nastri, perchè io ne cinga questa testa qui E
maravigliosa di costui, e non mi abbia a rim-
proverare, che io ho coronato te, mentre lui
che vince tutti gli uomini nei discorsi, non sol-

tanto dianzi, come tu, ma sempre, non l'ho coronato.

E qui, prese i nastri, ne cinse Socrate, e si mise a giacere.

## XXXI

E quando si fu sdraiato: Su via, amici, — disse — a noi; mi sembrate gente che non ha ancora bevuto; questo non va, bisogna bere; chè così è l'accordo nostro. Or bene, io scelgo a re del bere, insino a che voi abbiate bevuto abbastanza, me stesso (251). Agatone porti, se v'è, un gran tazzone. O piuttosto non occorre;
214 porta qua, ragazzo, quel bigonciolo (252) — vedendo che conteneva più di otto cotili. E riempitolo, tirò giù tutto prima lui; poi, ordinò, che si mescesse a Socrate, e insieme disse: Con Socrate, amici, l'invenzione non mi giova a nulla; questi può bere quanto uno vuole, e non v'è caso che si ubriachi mai. E Socrate, quando il ragazzo gli ebbe mesciuto, bevve. Qui Erissimaco, — Che modo è questo — disse —, Alcibiade? così nè discorriamo di nulla sul bicchiere, nè
B c'intoniamo un canto; oh! berremo proprio come assetati? E Alcibiade di rimando: O Erissimaco, ottimo figliuolo di ottimo e sapientissimo padre, salute. E anche io a te — rispose Erissimaco; — ma che s'ha egli a fare? Il piacer tuo; giacchè ti si deve obbedire.

Un medico val solo uomini molti (253);
sicchè comanda ciò che tu vuoi.

Ebbene ascolta — rispose Erissimaco —; a
noi, prima che tu entrassi, è parso bene, che
ciascuno di noi, a cominciare da destra, pronun-
ziasse un discorso intorno ad Amore, il più bello C
che potesse, e ne facesse l'elogio. Ora tutti
gli altri ne hanno recitato uno; tu, perchè non
l'hai fatto ed hai sbevazzato, è giusto che reciti
il tuo, e dettolo tu prescriva a Socrate quello che
tu voglia e questi al suo vicino di destra, e così
via via.

Ma, o Erissimaco — replicò Alcibiade —, tu
parli bene; però bada, che il mettere un ubriaco
di fronte a discorsi di persone che non hanno
bevuto, può non essere partita eguale. E insieme, D
beat'uomo, credi tu nulla di ciò che Socrate ha
detto or ora? O non sai, ch'è appunto tutto
il contrario di ciò ch'egli diceva? Questi, quando
io, in presenza sua, lodi o un Dio o un uomo,
altro che lui, non si terrà dal mettermi le mani
addosso.

Ti vuoi chetare — disse Socrate?

Affè di Posidone — ripigliò Alcibiade —, non
ci metter bocca; chè io, in faccia a te, non v'è
nessuno al mondo che loderei.

Ebbene, tu fa' così, — riprese Erissimaco —,
se tu vuoi, loda Socrate.

Come dici — ripetè Alcibiade —? S'ha a fare,
Erissimaco? Che io dia addosso all'uomo e
lo gastighi davanti a voi?

O tu — interruppe Socrate —; o che hai tu E
per il capo? Mi loderai per canzonatura; o che
farai?

Dirò il vero. Ma guarda se permetti.

Anzi, il vero lo permetto, e ti comando di dirlo.

Son pronto — disse Alcibiade — ; e tu fa' così. Se io dico qualcosa di non vero, interrompimi a mezzo, se vuoi, e dì che quella è una bugia; giacchè di proposito bugie non ne dirò. Se però le cose io le dico, secondo mi scoppiano in mente l'una dall'altra, non ti stupire; chè non è punto facile, a un uomo in questo stato, lo spiegare alla lesta e per ordine l'originalità tua.

## XXXII

Socrate, amici, io mi proverò a lodarlo così, per via d'immagini. E forse questi crederà, che io lo canzoni; ma l'immagine in verità avrà per suo motivo il vero, non lo scherzo. Io dico dunque ch'egli è somigliantissimo a cotesti (254)
B Sileni esposti negli studii degli scultori, che gli artisti fanno con zampogne o flauti in mano; i quali aperti in due mostrano aver dentro immagini di Dii. E dico per giunta, ch'egli s'assomigli a Marsia il Satiro. E, che tu sia di aspetto simile a questi (255), neanche tu, Socrate, ne faresti questione (256); ma come tu somigli anche nel resto, sentilo ora. Sei tu petulante o no? Chè, quando tu non lo confessi, presenterò testimoni. Ma non flautista forse? Anzi molto più mirabile (257); l'altro, di fatti, attraeva gli uomini
C colla potenza, sì, della sua bocca, ma attraverso istrumenti, e anche ora, chi suona le cose di lui; giacchè quelle che Olimpo sonava, io le

dico di Marsia, che gliele insegnò (258); ordine bene le sonate di quello, o l'eseguisca un buon flautista o una flautista cattiva, son sole la causa, che uno si senta preso, e, siccome divine che le sono, mostrano chi ha bisogno degli Dii e d'iniziazioni. Invece, tu gli vai tanto innanzi, che senza istrumenti tu ottieni quel medesimo effetto con discorsi scussi (259). Almeno, noi, quando si ode discorrere un altro, ovvero un dicitore anche eccellente recitare i discorsi di un altro, non ne importa nulla, vi so dire, a nessuno; ma quando uno ode te, o un altro D
che reciti i discorsi tuoi, se anche chi li recita sia proprio un uomo da poco, o che gli oda una donna o un uomo o un fanciullo, restiamo sbalorditi e incatenati. Almeno io, amici, se non velessi passare addirittura per briaco, vi racconterei con giuramento, che sorta d'effetti ho risentito dai suoi discorsi e ne risento tuttora. Chè, quando gli odo, il cuore mi balza assai più che ai coribanti; e' mi scoppian le lagime ai di- E
scorsi di costui (260). E vedo che a tanti succede il medesimo. Udendo Pericle e altri buoni parlatori, io ero persuaso, che parlassero bene, ma non provavo nulla di simile, nè l'anima mi andava sottosopra, nè si appenava, come di sentirsi servile. Ma i discorsi di questo Marsia qui m'hanno più volte fatto tale impressione da parermi, non mettesse conto di vivere a un uomo nel mio stato. E ciò, o Socrate, tu non dirai 216
che non sia vero. E anche ora ho la coscienza, che, se volessi prestare orecchio, non resisterei, ma mi seguirebbe il medesimo. Giacchè mi sforza

a convenire, che, con tanti mancamenti che ho, trascuro me, e attendo agli affari degli Ateniesi. Sicchè io, turandomi le orecchie, siccome alle Sirene, mi fo forza (261) e fuggo via, per non
B invecchiare seduto accanto a costui. Solo con quest'uomo m'è seguito quello che nessuno crederebbe di me, vergognarsi di uno. Io di costui solo mi vergogno. Giacchè sento dentro di me di non poter contradire, che non bisogni fare quello a che lui mi esorta; ma poi, appena io mi son staccato da lui, ecco, la voga dell'aura popolare mi vince. Sicchè io lo scanso e lo fuggo; e quando lo vedo, mi vergogno di ciò che si è caduto d'accordo. E tante volte io vedrei vo-
C lentieri che non fosse più tra gli uomini; ma d'altra parte, se ciò accadesse, so bene che me ne rincrescerebbe assai più, per modo che di quest'uomo io non so che mi fare.

## XXXIII

Dunque, dalle sonate tanto io che molti altri abbiamo provato tali effetti, da questo satiro. Il resto, sentite da me, com'egli è simile a quelli a cui l'ho raffigurato, e la potenza ch'egli ha, come sia maravigliosa. Perchè siate ben persuasi che nessun di voi lo conosce; ma ve lo scoprirò
D io, giacchè ho cominciato. Voi vedete che Socrate ha tenerezza pei belli, e gira loro sempre d'intorno e n'è tutto fuori di sè come mostra la sua figura (262); e non è da Sileno cotesto? Eccome! Giacchè e' se l'è avvolta per di fuori

una figura siffatta, come il Sileno scolpito; ma
di dentro, aperto, ve l'immaginate voi di quanta
temperanza, amici beoni, egli sia pieno? Sap-
piate, che se uno è bello, a lui non ne importa
nulla, ma lo disprezza quanto nessuno lo crede-
rebbe, nè se è ricco, nè se ha nessun'altra delle E
dignità che son levate a cielo dalla folla; questi
beni li crede tutti di nessun valore, e noi altri
meno di nulla, ve lo dico io; passa intera la vita a
canzonare la gente e a scherzare. Ma quando
si mette sul serio ed è aperto, io non so se
qualcuno ha visto i simulacri dentro; ma io gli
ho visti una volta, e mi parvero così divini e
aurei e bellissimi e mirabili da doversi far in 217
tutto (263) ciò che Socrate ordini. Ritenendo
che sul serio si fosse preso della mia bellezza,
lo giudicai un guadagno inaspettato e una mia
fortuna maravigliosa, perchè avrei avuto modo,
compiacendo Socrate, di apprendere tutto ciò
che costui sapeva; giacchè della mia bellezza me
ne tenevo non vi so dir quanto. Sicchè, con
questo pensiero, mentre prima non ero solito di
stare solo (264) con lui senza uno accompagna-
tore, d'allora in poi mandavo via l'accompagna-
tore e me ne stavo solo. Giacchè a voi bisogna B
dire tutta la verità; però state bene attenti, e se
mentisco, tu, Socrate, ribattimi. Adunque, io
me ne stavo, amici, da solo a solo, e mi cre-
devo ch'egli sarebbe subito entrato meco nei di-
scorsi che un innamorato suole col suo amato
a quattr'occhi, e ne godevo. Ma di questo non
ne fu nulla, proprio nulla; discorse meco come
era solito, e dopo, passata con me tutta la gior-

nata, se n'andò. Di poi lo invitai a far meco
ginnastica (265); troverò quivi il bandolo, m'im-
C maginavo. Ebbene fece ginnastica meco, anzi
lottò spesse volte, senza che ci fosse presente
nessuno. E che s'ha a dire? Non si faceva
un passo avanti. Poichè non venivo a capo per
nessuna di queste vie, mi parve che l'uomo si
dovesse assalirlo alla gagliarda, e una volta che
mi ci ero messo, non smettere, ma intendere
oramai che affare è questo. Sicchè lo invitai
a cenare meco, tendendogli un agguato proprio
D come un innamorato all'amato. E neanche qui
diede retta subito; pure col tempo s'arrese. Ora,
la prima volta ch'e' ci venne, volle, finito di
cenare, andar via. E per quella volta io ebbi
vergogna e lo lasciai andare; ma la seconda,
fatto il mio piano, dopo che ebbe cenato, con-
versai con lui molto avanti nella notte, e sic-
come voleva andar via, col pretesto che fosse
tardi, lo forzai a rimanere. Ora egli si mise a
riposare sul letto vicino al mio, su cui aveva ce-
E nato, e nella stanza non v'erano altri a dormire,
fuori di noi. E, sin qui, è un discorso da potersi
fare a chiunque (266); ma di qui avanti non mi
sentireste parlare, se, prima, dice il proverbio,
il vino non fosse veritiero coi fanciulli e senza
i fanciulli (267): e poi mi pare ingiusto, una
volta che mi son messo a far l'elogio di So-
crate, di nascondere un suo superbissimo atto.
E per di più l'effetto del morso della vipera ha
luogo anche in me. Giacchè raccontano, che la
persona che l'ha provato, non vuol dire com'egli
218 è stato, se non a' morsicati, poichè questi soli

intenderanno e compatiranno, se lui, per il dolore, ha osato fare e dire ogni cosa. Sicchè io, morso da puntura più dolorosa, e nel più doloroso luogo in cui uno potesse essere morso — ferito di fatti, nel cuore o nell'anima o quale altro nome gli si deva dare, — e morso da discorsi di filosofia, che s'attaccano peggio d'una vipera, quando addentano una giovine anima ben forte, e fanno operare e dire ogni cosa — e d'altra parte vedendomi davanti Fedri, Agatoni, Erisimachi, Pausanii, Aristodemi, ed Aristofani — B Socrate stesso, che bisogno c'è di nominarlo, e tanti altri? (268) Chè dal furore e dal delirio della filosofia siete invasi tutti; perciò tutti sentirete; chè le cose fatte allora e da dirsi ora voi le compatirete. Quanto a voi servi, e se v'è qui altra persona profana e rozza, tirate sugli orecchi porte molto grandi (269).

## XXXIV

Poichè, dunque, amici, la lucerna si fu spenta C e i ragazzi furono usciti, a me parve, che io non dovessi pigliarla larga con lui, ma dire alla libera quello che mi pareva. E scotendolo dissi; Socrate, dormi? Nient'affatto — quello rispose — Sai tu che cosa ho deciso? — Che cosa? — disse. A me — diss'io —, tu mi sembri il solo innamorato mio degno di me, e ti vedo esitare a farmene parola. Ora, io sono in questa disposizione; io ritengo una stoltezza grande il non compiacerti anche in ciò e se v'è altro che

ti faccia bisogno della sostanza o mia o degli
D amici miei. A me nulla è di tanto valore,
quanto diventare il migliore che io possa; e a
ciò io credo, che nessuno mi sia aiuto più efficace
di te. Ora, a non compiacere un uomo della
tua fatta io mi vergognerei assai più davanti alle
persone di senno, che non davanti alla gente e agli
stolidi a compiacerlo (270). — E lui, poichè mi
ebbe ascoltato, con aperta ironia, e proprio come
è solito, rispose: — O caro Alcibiade, tu risichi
in realtà di essere un uomo non dappoco, se ac-
E cade che sieno vere le cose che tu dici di me, e
v'è in me una potenza per cui tu potresti diven-
tare migliore; una infinita bellezza tu avresti
scorto in me, e superiore di molto alla venustà
ch'è attorno a te. Sicchè se tu, avendola vista,
tenti di accomunarti con me e barattare bellezza
con bellezza, non è piccolo il vantaggio che tu
pensi di prendere sopra di me, anzi in cambio
dell'apparenza tu cerchi di acquistare la realtà
219 del bello, e pensi di barattare davvero « oro con
ferro » (271). Ma, beat'uomo, guarda meglio;
che io non sia nulla e tu t'inganni. Appunto, la
vista della mente comincia a vedere acuto, quanto
quella degli occhi prende a scemare del vigor
suo; ora tu sei ancora lontano da questo. — E
io, sentito ciò — Quanto a me — ripigliai —, le
mie disposizioni son quelle, nè se n'è detto nulla
diversamente di come penso: decidi poi tu come
B tu credi meglio per te e per me. — Ma di ciò —
riprese — tu dici bene; sicchè a suo tempo ci
consiglieremo insieme e faremo quello che ci
parrà il meglio così in questa, come in ogni

altra cosa. — Ora io, per tali parole sentite e
dette, credevo aver lanciato come saette, e che
egli ne fosse rimasto ferito; e alzatomi, nè la-
sciatogli più dir nulla, lo avviluppai col mantello
mio — questo stesso; chè era d'inverno — e mi C
cacciai sotto la tunica di lui; e gittate le mani
attorno a questo veramente divino e maravi-
glioso uomo, stetti così l'intera notte. E nean-
che in ciò, Socrate, dirai, che io mentisco. Eb-
bene, avendo io fatto così, costui mi sopraffece
proprio tanto e m'ebbe a spregio e derise la
venustà mia e la vilipese — eppure io credevo
che valesse qualcosa (272) — o giudici (273) —
chè voi siete giudici dell'orgoglio di Socrate —
giacchè sappiate, che io, affè degli Dii, affè delle
Dee, mi levai da letto, dove avevo dormito con
Socrate, senza nulla più che se avessi dormito D
con mio padre o col fratello maggiore.

## XXXV

Ora dopo ciò, che pensiero credete dovess'es-
sere il mio, che parte mi reputavo sprezzato, parte
ammiravo la natura e la temperanza e il coraggio
di lui, io che m'ero imbattuto in un uomo,
come non credevo poter incontrar mai, quanto
a saviezza e fortezza d'animo? Di maniera che
io non sapevo, come adirarmi con lui, nè come
rinunziare alla sua compagnia, e neanche vedevo
il modo di conciliarmelo. Giacchè io conoscevo E
bene, che al denaro egli era più invulnerabile
da ogni parte che Aiace al ferro (274), e il mezzo

con cui solo credevo che si potesse prenderlo,
m'era sfuggito di mano. Sicchè io ero imbaraz-
zato, e fatto schiavo da quest'uomo, come non
mai nessuno da nessun altro, girandolavo. Questi
casi m'eran tutti seguiti prima, e fu dopo che fa-
cemmo tutteddue la compagna di Potidea (275), e
quivi fummo compagni di mensa. Ebbene, per
cominciare, non solo nel durar le fatiche egli
mi vinceva, ma in ogni altra cosa. Almeno,
220 ogni volta che — son casi che succedono in guer-
ra — intercettati in alcun posto, eravamo costretti
a rimanere senza cibo, gli altri, quanto al resi-
stervi, non valevano un ette. E d'altra parte nei
banchetti, non c'era chi sapesse goderne se non
lui, così in tutto il resto, come anche nel bere —
e non ci ha gusto —, s'ei v'era costretto, vinceva
tutti (276); e quello che è più maraviglioso,
Socrate briaco non c'è uomo al mondo che l'ab-
bia visto mai. E del resto mi pare che di ciò
s'avrà la prova subito. Quanto poi a resistere
al freddo — e là gl'inverni sono terribili (277) —
fece cose mirabili in tanti altri casi, e una volta,
B essendo gelato come peggio non si può, e tutti
o non uscendo fuori, o, se pure, coperti tanto
da fare stupire, e calzati e coi piedi rinvoltati in
feltri e pelli di pecora, ecco lui, con un tempo
di quella sorta, se n'esce con un mantello come
quello che soleva portare anche prima, e scalzo
camminava per il ghiaccio meglio che gli altri
calzati. I soldati lo sogguardavano come uno
che li sprezzasse.

# XXXVI

E questo è così. C

Or che mai fece e tollerò l'uom forte

là un giorno all'esercito, merita di sentirlo. Venutogli un pensiero stette dall'alba ritto in un posto riflettendo, e poichè non ne veniva a capo, non smesse, ma restò in piedi ricercando. E già era mezzogiorno e gli uomini se n'accorsero, e maravigliati si dicevano fra di loro che Socrate dall'alba stava in piedi ruminando qualcosa. Per finirla', alcuni Joni (278), — poichè era sera, — dopo cenato, portaron fuori — chè era d'estate — i giacigli, sì per mettersi a dormire D all'aria fresca, e sì, insieme per spiare, se lui sarebbe stato ritto anche la notte. E lui stette ritto, sino a che non fu giorno e non si fu levato il sole; di poi, fatta la preghiera al sole (279), se n'andò via. E ora, se vi piace, nelle battaglie — giacchè questo merito è giusto che gli si renda —, quando accadde la battaglia, di cui i generali dettero la palma appunto a me, nessun altro uomo mi salvò se non lui, che non E volle abbandonarmi ferito, ma salvò a un tempo e le armi e me. E io, quanto a me, o Socrate, sin d'allora dichiarai a' generali che si desse la palma a te, e di ciò tu non mi farai rimprovero e non dirai che io mentisco: ma avendo i generali riguardo al mio grado sociale (280), e volendo dare la palma a me, tu facesti premura anche più dei generali che la prendessi io e non

221 tu. Ancora, amici, valse proprio la pena di contemplar Socrate, quando l'esercito nostro si ritirò in fuga da Delio (281); giacchè mi ci trovai presente a cavallo, lui da fante grave. Adunque, sbaragliati già tutti, egli si ritirava insieme a Lachete, e io m'imbatto per lì, e vistigli, gli esorto subito a star di buon animo e prometto loro di non abbandonarli. Or bene, costì Socrate mi dette più bello spettacolo che in Potidea — giacchè quanto a me stavo meno in paura per essere a cavallo — prima, in ciò ch'egli superava di molto Lachete, quanto all'essere pre-
B sente a sè; poi a me pareva, o Aristofane, — sai, la tua frase — che anche lì egli camminasse come qui, « in sussiego e guardando di scancìo » (282), sbirciando tranquillo, e lasciando scorgere a tutti, persin da molto lontano, che, se uno lo toccherà, e' farà difesa ben gagliarda quest'uomo. Perciò se ne andava via sicuro e lui e l'altro; giacchè quelli che in guerra mostrano questa disposizione, non li toccano, sto per dire, neppure; invece quelli che fuggono
C alla dirotta, questi sì, gl'inseguono.

Ora, di molte altre cose e mirabili uno potrebbe lodare Socrate, però in altre parti si potrebbe forse dire lo stesso anche di altri, ma quel non essere simile a nessuno nè tra gli antichi nè tra i presenti, questo a me par degno di ogni maraviglia. Giacchè Brasida (283) e altri uno se li potrebbe figurare come fu Achille; e come
D d'altronde fu Pericle, così Nestore e Antenore (284); e ve ne sono diversi; e gli altri uno se li potrebbe figurare del pari (285); ma uno fatto

come costui, quanto a originalità, e lui e i suoi
discorsi, nessuno, per quanto cercasse, lo tro-
verebbe, neppure che gli si avvicini, nè tra quelli
d'ora nè tra gli antichi, a meno che non si as-
somigli a chi dico io, non a nessun uomo, ma
a Sileni e a Satiri, e lui e i suoi discorsi.

## XXXVII

Giacchè questo io l'ho tralasciato sinora; che
anche i discorsi di lui sono somigliantissimi ai E
Sileni che s'aprono. Di fatti, se uno volesse
ascoltare i discorsi di Socrate, alla prima gli par-
rebbero da ridere; tali sono le parole e le locu-
zioni di cui si coprono, pelle propriamente di
Satiro petulante; parla di somari e di cotai fabbri
e calzolai e cuoiai; e par che dica sempre le
stesse cose nello stesso modo, sicchè ogni per-
sona inesperta e priva di mente si prenderebbe
beffa dei suoi discorsi. Ma di rincontro, se uno 222
le vede aperti (286) e vi penetra dentro, prima
li troverà i soli discorsi che di dentro hanno
mente, poi divinissimi e contenenti in sè copia
di simulacri di virtù, e con altissime mire, anzi
con mira a tutto quanto si conviene meditare
a chi voglia essere una persona per bene.

Queste, o amici, son le cose di cui io lodo
Socrate; e d'altronde mescolandovi quelle di
cui lo biasimo, v'ho detto in che egli m'ha
offeso. E, in fede mia, non ha fatto questo sol- B
tanto a me, ma anche a Carmide di Glaucone
e ad Eutidemo di Diocle (287) e con tantissimi

altri, ai quali lui dando ad intendere di volerne essere l'amante, se n'è fatto l'amato in cambio d'amante. È appunto quello che dico anche a te, Agatone; non ti lasciare ingannare da lui; ma ammaestrato da' casi nostri, tienti in guardia, e non imparare, secondo il proverbio, come un ragazzo (288), a tue spese.

## XXXVIII

C Quando Alcibiade ebbe finito di parlare, si fece, raccontava, un gran ridere della franchezza con cui egli si dava a divedere tuttora innamorato di Socrate. E Socrate — O Alcibiade — disse —, tu non sei per niente briaco, mi pare; altrimenti non ti saresti provato, rigirando il discorso con tanta finezza (289), ad occultare la causa per cui hai detto tutte queste cose; e l'hai messo poi come di passaggio, in fine, quasi non
D avessi detto ogni cosa per metter male fra me e Agatone, giacchè, a parer tuo, io devo amar te e nessun altro, e Agatone deve esser amato da te, e da nessun altro al mondo. Ma ti sei fatto capire; chè cotesto tuo dramma satirico e Silenico s'è scoperto. Ma, caro Agatone, ch'egli non ne profitti punto; anzi, fa proposito, che te e me non ci separi nessuno. E Agatone rispose: Certo, o Socrate, tu risichi di dire il
E vero: e lo argomento anche da questo ch'egli s'è messo a giacere fra te e me, appunto per separarci. Or bene, egli non ne profitterà niente affatto; anzi, ecco, mi levo e mi metto a giacere

accanto a te. Proprio così — ripigliò Socrate —,
vientene a giacere qui, dietro di me.
O Giove — disse Alcibiade —, quali nuovi
tormenti m'ha a dare quest'uomo! S'è proposto
di sopraffarmi in tutto. Ma se non altro, lascia,
mirabil uomo, che Agatone si sdrai tra me e te.
Impossibile — riprese Socrate —; tu hai lodato
me; ora, alla mia volta bisogna che io lodi la
persona che mi sta a destra. Quando Agatone
si metta a giacere dietro a te, o ch'egli loderà
da capo me, innanzi che sia piuttosto lui lodato
da me? (290) Sicchè, divin uomo, lascia cor- 223
rere, e non invidiare a questo giovinetto che sia
lodato da me; chè anche n'ho tanto desiderio di
tessergli un elogio. Ohi, ohi, — soggiunse Aga-
tone —, non v'è modo che io resti qui; son
risoluto, ora più che mai, di mutar posto, per
esser lodato da Socrate. Siamo alle solite —
rispose Alcibiade —; presente Socrate, è impos-
sibile a chiunque altro di godere delle belle per-
sone. E ora, guarda, che discorso persuasivo
ha trovato e con che destrezza, perchè costui si
giaccia vicino a lui!

## XXXIX

Agatone, dunque, raccontava, s'alzò per an- B
dar a sdraiarsi accanto a Socrate: ma ecco, che
all'improvviso s'affollarono tanti bevitori alle
porte; e trovatele aperte per la uscita di uno, si
fecero avanti in verso loro, e si misero a giacere,
e tutto andò sossopra e si fu obbligati a bere vino

in quantità, senza punto ordine oramai. Sicchè
Erissimaco, Fedro e molti altri, diceva Aristo-
demo che fossero andati via; quanto a lui, averlo
C preso il sonno, e aver dormito parecchio — chè
eran lunghe le notti —, ed essersi svegliato a
giorno che già cantavano i galli; e svegliato aver
visto gli altri chi dormire e chi partire; Agatone,
invece, Aristofane e Socrate soli ancora svegli, e
bere in ordine a una gran tazza da sinistra a de-
stra e Socrate conversare con loro. E quanto a
quello che dicessero, Aristodemo dichiarava di
non ricordarsene nel resto; poichè non v'aveva
D assistito da principio, e sonnecchiava; ma la som-
ma, diceva, era, che Socrate li costringeva a
convenire, che appartenga allo stesso uomo il
saper fare tragedia e commedia, e chi per virtù
d'arte (291) sia autor tragico, sia anche comico;
del che costretti a consentire, senza seguire gran
fatto, prendessero sonno, e prima si fosse ad-
dormentato Aristofane, poi, a giorno fatto, Aga-
tone. Quanto a Socrate, dopo averli messi a
dormire, si levasse e se ne andasse via, — e
lui, com'era solito, lo seguisse —; e andato al
Liceo (292), lavatosi, vi si trattenesse come al-
tre volte, il rimanente della giornata, e trat-
tenutosi così, andasse poi la sera a riposare
a casa.



# NOTE



# NOTE AL CONVITO

(1) Questo è il soggetto attribuito al dialogo da Trasillo, secondo Diogene Laerzio, III, 58, e la classe in cui è posto; e vi si conforma il Codice Viennese (Nessel, *Catal. bibl. Caesar*. P. IV p. 16). Quanto alla classe, Albino, *Isag. ad Plat. dial.* § 5, lo riferisce al genere χαρακτήρων πολιτικῶν: e quanto al soggetto i più dei codici indicano l'amore, περὶ ἔρωτος. Questo stesso gli assegna Aristotele, citandolo col titolo ἐρωτικοί λόγοι *Polit*. II, 1262, 6, 11, tratto dal dialogo stesso 172 B. Si trova citato col solo nome di Συμπόσιον da Diog. L. III, 34. Athen. V. 178 A ed altrove; Plutarch. *quæst. Symp*. VI, *prooem*. p. 689, Pollux VI, 182: VII, 172: X, 50; e di Symposium da Corn. Nep. *Alcib*. II, 2; Quint. VIII, 4, 23, Gell. N. A. 1, 9, 8: Lactant. II, 14, 9; Macrob. I, 1, 3. — Vedi i *testimonia* raccolti da O. Jahn nella sua ediz. Bonnæ ap. Marcum p. 1. seg. Noi traduciamo *convito*; ma non è traduzione propria. Cicerone, *ad fam*. IX, 24, 3, scrive: *sapientius nostri quam Græci:* illi συμπόσια aut σύνδειπνα, *id est* « compotationes » *aut* « comessationes » *nos* « convivia » *quod tum maxime simul vivitur*. L'origine della parola latina assai probabilmente non è questa; a ogni modo la parola non ne diventerebbe perciò molto sapiente; è più certo che l'uso di essa è stato cagione che ai latini e più ancora

a noi è rimasta una sola parola per le due greche. La *compotatio* o συμπόσιον seguiva la *comessatio* o σύνδειπνον (vedi 172 B); e il dialogo porta il primo nome, e non il secondo, perchè nel σύνδειπνον s'è pensato soltanto a mangiare e bere, per rifocillarsi; e solo quando esso è finito, s'è avuto dalla *compotatio* o συμποσίῳ occasione a quell'occupazione intellettuale che il dialogo riproduce.

(2) Di queste persone è discorso nel proemio Cap. 1; come delle cagioni, per le quali sono unite insieme.

(3) Discorre ad alcuni amici, dei quali uno solo parla, 173, D e seg.

(4) Dove sta lo scherzo? A questa domanda le risposte sono parecchie, e si possono leggere nel commento dell'Hug (Teubner, 1884), e in quello dello Schmelzer (Weidmann. Buch. 1882), che ne aggiunge una nuova. A me par più semplice dire che a gli Ateniesi pareva scherzevole chiamare uno dal nome del suo *demo* o, come noi diremmo, *municipio*, anzichè col suo proprio. Se un amico nostro che avesse nome Matteo, e che fosse nato, mettiamo, a Velletri, noi cominciassimo col chiamarlo « *o quel da Velletri* », anzichè *Matteo*, per farlo voltare, potrebbe parere a lui uno scherzo, soprattutto se col chiamarlo così si facesse un'allusione a qualcuna delle sue qualità, che si solesse attribuire agli abitanti di quel luogo. Noi non sappiamo se i Faleresi avessero qualche lor particolare riputazione e di che genere; a ogni modo, anche senza questo lo scherzo s'intende. Degli altri modi di rendersene ragione il migliore mi par quello dello Schütze, che crede consista *imitatione solemnis formulæ in judiciis potissimum et concionibus adhibitae, qua nomini proprio addebatur pagi* s. δήμου *nomen. Quod igitur ille non simpliciter* οὗτος οὐ περιμενεῖς *aut solo nomine Apollodorum vocaret, sed, quasi forensi dicendi genere usus, adderet* ὁ φαληρεύς, *hoc erat illud, ni fallimur, quod Plato spectabat his verbis:* καὶ παίζων ἅμα τῇ κλήσει. Falero era l'arsenale d'Atene da cui distava circa venti stadii.

O si legge collo Stallbaum e coi codici περιμένεις o cogli editori più recenti περιμενεῖς, in italiano è più chiaro l'indicativo. *Te, te, Apollodoro, o non aspetti*, è un endecasillabo, come appunto nel greco ὦ φαληρεύς οὗτος Ἀπολλόδωρος.

(5) Qui Platone usa σύνδειπνον, quantunque sia il συμπόσιον quello ch'egli narra, e alcune delle persone, che interloquiscono nel suo dialogo, non siano state presenti al σύνδειπνον, ma una parola è usata per l'altra anche da Lisia e Aristofane. Vedi Athen. VIII 365 B.

(6) Per imitare la naturalezza del periodo greco, ho dovuto un po' mutare la struttura nell'italiano. L'Hug annota bene: *Der ganze Satz* διαπυθέσθαι-ἦσαν *ist charakteristisch für den freien Gesprächston den Platon nachzuahmen pflegt.*

(7) Non nominato che qui.

(8) « In una gara o agone musicale, così il Corego o capo-corista, come il poeta o compositore avevano premii. Agatone aveva ottenuto la corona come poeta, e festeggiava questa vittoria con un sacrificio splendido e un banchetto, a cui, s'intende, invitava il coro. Giacchè, ch'egli e non il Corego desse il festino, si trae del singolare ἔθυεν αὐτός, che qualifica lui come la persona principale. Il giorno di poi come ricco signore ch'egli era, fu anche lui quello che dette un banchetto. In altre circostanze gli amici del vincitore in qualunque sorte di agone davano essi un banchetto in onor suo: ἑστιᾶν τινα o ἑστιᾶν τὰ νικητήρια (τινός). Plut. *Phoc.* 20 » Hug. a q. l. Agatone è nominato il primo 172 B, appunto perchè egli era quello che dava il banchetto.

(9) Apollodoro muta pensiero; da prima egli voleva recitare i discorsi così come erano stati detti; poi, crede miglior partito di ripetere il racconto fattogliene da Apollodoro: sicchè il racconto suo diventa una *oratio obliqua* di quà (174 A) sino alla fine (223 D). Ed io l'ho quasi in tutto mantenuto tale, però ajutandomi col riferirmi espressamente ad Apollodoro più volte che non è fatto nel greco, dove lo ricordano abbastanza gl'infiniti coi quali è indicato ciascun momento dell'azione rappresentata; dei quali il primo è qui ἐντυχεῖν e l'ultimo è ἀναπαύεσθαι, l'ultima parola del dialogo. Però a tratto a tratto l'*oratio obliqua* è interrotta dalla diretta; p. e. qui, 174 E: ἦ δ' ὅς cioè ὁ Σωκράτης in luogo di ('Αριστόδημος) ἔφη φάναι τὸν Σωκράτη... κἀγώ, ἔφη cioè Απολλωδορος, εἶπον... Ἕπου τοίνυν, ἔφη cioè Σωκράτης. Il che vuol dire, che in questi luoghi, anzichè raccontare il dialogo, è riprodotto. I due *disse*, che sono così vicini, il primo ha per nominativo

*Socrate*, il secondo *Aristodemo*; ma aggiungere i due nomi proprii non m'è parso più necessario in italiano, di quello a che Platone sia parso nel greco. Ciascuno li sottintende; e il metterli avrebbe aggiunto peso e scemata la vivezza.

(10) Alla poca abitudine di lavarsi di Socrate, ἀλουσία, allude Aristof. *Aves*. 1055; *Nub*. 835; anche Aristofonte nel Πυθαγοριστής Mein. III p. 360 seg.: Bothe, (Didot) p. 505. Ad Aristotele non pareva creanza il presentarsi non lavato a un banchetto, Athen. V. 188 E. Lo Schmelzer a q. l. crede che λελουμένος si riferisca a tuttaquanta la toeletta; ed io stesso avevo prima tradotto *ripulito*; ma i luoghi d'Aristofane mi persuadono a tradurre *lavato*.

(11) Ritengo l'imperfetto del greco Hirschig, grande emendatore, vuol leggere il presente poichè Socrate vive; ma vedi il Vermehren *Platonische Studien*, p. 39, citato dall'Hug a q. l. « *Der griechishe Sprachgebrauch erlaubt die Anwendung des Imperfects für einen noch dauernden Zustand, wenn derselbe für einen rückwarts liegenden Zeitpunkt angezogen wird* ». Anche in italiano si può.

(12) Il che non era meglio ricevuto in Grecia di quello che sarebbe ora. L'Hug ricorda, che quantunque quelli che si presentavano a un banchetto non invitati ne pagavano, come dire, lo scotto col far ridere la brigata, non perciò erano avuti meno in dispregio; e il non invitato, ἄκλητος, era già uno dei tipi comici di Epicarmo. Dapprima ebbero nome di κόλακες; poi da Araro, comico, figliuolo di Aristofane, παράσιτοι, nome in prima d'onore di quelli che avevano diritto di prender parte a certi banchetti sacri o di esser commensali nel Pritaneo. Perciò Aristodemo non vuol venire non invitato, bensì come invitato da Socrate: il che era ammesso; e chi veniva così, era detto ἐπίκλητος o σκιά di quello che l'aveva fatto venire (Plut. *Symp. Quæst*. VII 6), lat. *umbra* Hor. *Sat*. II, 8, 22. Il Ribbeck, citato dall'Hug, ha trattato tutta questa materia copiosamente in una memoria col titolo: *Kolax, eine ethnologische Studie* public. nelle *Abhandl. der philol. hist. Kl. der sächsischen Ges. d. W.* IX, 1. — Ricordo qui il *grifo* dell'etera Gnatena al parassito Cherefonte presentatosi senza invito a un banchetto. Versandogli da bere, gli disse: Λάβε, ὑπερήφανε,

(*Prendi, superbo*): a cui il Parassita avendo risposto: 'Εγὼ ὑπερήφανος; (*Come io superbo?*) quella replicò: Τίς δὲ μᾶλλον ὃς οὐδὲ καλούμενος ἔρχῃ (*Chi più di te, che neanche invitato vieni*): le quali parole hanno doppio significato. *Athen.* XIII, 47, p. 585.

(13) Secondo lo Scoliaste a q. l. Ruhnk, p. 43, il proverbio sarebbe stato questo: αὐτόματοι ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν; (*i buoni vanno spontanei a' desinari dei dappoco*); sicchè varrebbe *bono et honesto viro non opus est excusatione quando* αὐτόματος h. e. *non invitatus venit ad* δειλῶν h. e. *minus bonorum convivia; his enim eius præsentia non potest non grata esse et jucunda* (Stallbaum). Se questo fosse stato il proverbio nella sua forma genuina, Platone qui muterebbe δειλῶν in ἀγαθῶν, facendogli dire che i buoni vanno spontanei a' conviti dei buoni, anzichè de' dappoco. L'Hug, però, a q. l., mostra con molte citazioni che nella sua forma genuina il proverbio diceva ἀγαθοὶ ἀγαθῶν; e ἀγαθοὶ δειλῶν ne fosse un travestimento fattone da Eupoli nella commedia Χρυσοῦν γένος. Delle citazioni dell' Hug (un poeta ignoto in Athen. I, 8 A. Bergck *Poet. lyr. Gr.* p. 704, da Eustath. *Il.* Σ 376 attribuito ad Archiloco; Bacchylide f. 33 presso Athen. V. 178 A; Archiloco f. 78 B presso Athen. I, 8 A; Plut. *Symp. quaest.* VII, 6 fin.; Demetrio Falereo presso Athen. V, 117 F; Liban. *Epist.* 84; Niceta Eugeniano III, 259; Scol. a Lucian. *Conv.* 12; tutti quanti i paremiografi) la più grave è questa del comico Cratino che si legge nello Scol. di Platone a q. l. Mein. fr. III, Bothe, (Didot, p. 31); οἱ δ' αὖθ' ἡμεῖς, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, αὐτομάτους ἀγαθοὺς ἰέναι κομψῶν ἐπὶ δαῖτα θεατῶν. Di fatti da questo luogo si trae senza dubbio, che ci fosse un antico proverbio, il quale diceva che i buoni vanno spontanei a desinare da' buoni. E quando s'ammettesse che questo era quello a cui qui si riferiva Platone, la mutazione introdottavi da lui consisterebbe nell'aver mutato l'accento di ἀγαθῶν in Ἀγάθων' e fattogli dire che *i buoni vanno spontanei a desinare da Agatone;* la qual mutazione scherzevole non si potrebbe riprodurre in italiano.

Per risolvere, a quale proverbio si riferisca Platone, se a quello trasmesso dallo Scoliaste suo o all'altro che si ritrova nelle citazioni raccolte dall'Hug, sarà bene ri-

guardare alla mutazione ch'egli dice introdottavi da Omero. Il verso di questo a cui egli accenna, suona: *Il.* II, 408: αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος. La mutazione ingiuriosa di Omero consisterebbe in ciò ch'egli avrebbe fatto andare Menelao, μαλθακὸς αἰχμητής, (Il. XVII; 587) da Agamennone, ἀμείνονα αἰχμητήν. Ora, par chiaro, che il proverbio a cui si riferisce Platone, dovesse suonare appunto all'opposto, se questa mutazione supposta fattavi da Omero gli si debba riputare ingiuriosa; e che Platone, quindi, avesse dinanzi alla mente il proverbio come si leggeva in Eupoli, non come si legge in Cratino; ἀγαθοὶ δειλῶν, non ἀγαθοὶ ἀγαθῶν; che la mutazione sua consistesse nel surrogare ἀγαθῶν a δειλῶν; e quella d'Omero nello scambiare a dirittura di posto i due aggettivi. Non è necessario dire, che Omero non pensava punto al proverbio, e Platone gliel'attribuisce per celia; e che ἀγαθὸς non ha quì un significato morale, bensì sociale.

(14) Accetto qui la congettura del Badham, introdotta nel testo dallo Schanz e dall'Hug: ὅρα οὖν. Il Cod. B. ha ἄρα-τι B; T. ἆρα-τί. Vedi *Phædo* 86 D; *Symp.* 189 A.

(15) *Il.* X 224: σύν τε δύ' ἐρχομένω καί τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν ὅππως κέρδος ἔῃ, parole di Diomede, che si sceglie Ulisse a compagno. Il verso è citato *Protag.* 348 C. testualmente; qui a ἐνόησεν è surrogato βουλευσόμεθα. Socrate non vuol trovare lui la scusa come Aristodemo ne l'ha richiesto; ma consultarsi con lui, quale scusa debba apportare, lui dell'averlo invitato, Aristodemo di venirci.

(16) Il caso ridicolo, s'intende, era, che mentr'egli entrava come invitato, Socrate di cui teneva l'invito, non si lasciava più vedere. Sinora Aristodemo non s'era ancora voltato, nè quindi s'è accorto che Socrate era rimasto indietro; sicchè lo Schmelzer a q. l. non coglie giusto.

(17) S'erano già posti a giacere; ed erano imbandite le tavole. Vedi Arist. *Vespae*, 1210.

(18) Ecco una bella quistione tra l'Hug e lo Schmelzer: Queste parole di Agatone dicono il vero, o sono una menzogna di cortesia (*Hoflichkeitslüge*)? Questa seconda è l'opinione dell'Hug, la prima dello Schmelzer. Bisogne-

rebbe, credo, dimandarlo ad Agatone. Son parole, che una persona di mondo bene educata direbbe anche ora. Agatone, d'altronde, era così amico di Socrate, ed Aristodemo era così intimo con questo, che è cosa naturalissima, ch' egli sia lieto di vederlo arrivare, e dica che l'avrebbe volentieri invitato lui stesso, se l'avesse visto.

(19) In greco v' è ἀπονίζειν soltanto, ma che qui s'intenda dei piedi, mi par bene mostrato dall' Hug a q. l.; poichè Aristodemo era scalzo, non s'era potuto levar le scarpe, come si soleva, prima di mettersi a tavola, e, quindi, era tanto più necessario che i piedi gli si nettassero. Più usuale era il lavare le mani. Questa stessa è l'opinione del Wolf a q. l. e del Becker, *Charikles* II, p. 247. L'articolo avanti a *ragazzo*, in italiano come in greco, mostra che ce n'era addetti a ciò; mentre a chiamar Socrate va uno qualunque.

(20) Ὅτι in greco non vieta, che segua una orazione diretta, quando ciò conferisce a rappresentare più vivamente la conversazione. Così qui; le parole son quelle stesse, che il ragazzo ha dette tornando. I nostri classici usano *che* allo stesso modo; e in ciò m'è parso talora bene imitarli.

(21) Leggo coll' Herwerden καλεῖς αὖθις, in luogo di καλεῖς αὐτὸν. In greco avanti a μὴ ἀφήσει s'intende ripetuta la negazione contenuta in οὔκουν; sarebbe stato duro il farlo in italiano.

(22) La lezione dei codici è: ἐπειδ' ἄν τις ὑμῖν μὴ ἐφεστήκει B; ἐφεστήκῃ; donde la volgata: ἐπειδὰν κ. τ. λ. Questa lo Stallbaum credeva potersi tradurre: *quum nemo vóbis præfectus sit*, dove altri vi trovano soltanto il senso; *quum s. si quando nemo vobis est præfectus.* Resta dunque a sapere, se questo senso sia qui ammissibile; o se richiedendosi il primo qualche correzione debba essere fatta al testo, e poichè è chiaro di sì, quale.

Dico che è chiaro di sì, perchè mi pare che qui certamente Agatone deva voler dire, che i ragazzi che serviranno a tavola, son padroni d'imbandire il pranzo, come vogliono, poichè, secondo il suo uso, egli non intende dar loro ordini. Ora, se il testo dovesse esser letto così com'è ne' codici, significherebbe, che i ragazzi son padroni d'imbandire quei piatti che vogliono, quando non vi sia nessuno, che comandi loro altrimenti; sicchè la

lor volontà sarebbe limitata; e si potrebbe dare che talora essi volessero imbandire un piatto, e altri ordinasse loro d'imbandirne un altro. E questo è, di certo, un senso non adatto; perchè non si vede che libertà resti a' ragazzi; e neanche che senso abbia l'aggiunta: ὃ ἐγὼ οὐδεπώποτε ἐποίησα. Di fatti che è mai quello che Agatone non avrebbe fatto mai e poi mai? E d'altronde, chi è quello che talora, quando gli fosse parso a proposito, avrebbe dato ordini, e impedito in alcuni casi a' ragazzi di fare a posta loro? Taluni (Vermehren, Schmidt) intendono le parole citate nel senso che qui Agatone dice di voler fare questa volta eccezione; le altre volte nei suoi banchetti avere egli diretto i servi o incaricato altri di dirigerli; questa volta, invece, non volerlo fare. Ma oltrechè questo senso non mi par accettabile, in che mai sarebbe consistita l'eccezione, se si deve mantenere la lezione dei codici?

Sicchè io credo che questa si deve correggere, ma quale delle correzioni sia a preferire, se quella dell'Hug: ἐπεὶ οὐ δή τις ὑμῖν μὴ ἐφεστήκῃ, o l'altra dello Schanz: ἐπεὶ δή τις ὑμῖν οὐ μὴ ἐφέστήκῃ, non importa decidere al traduttore. La seconda, a ogni modo, si discosta meno da' codici. Altre correzioni e discussioni si possono vedere nell'Hommel, nel Rückert, nel Rettig, nell'Hug, nello Schmelzer, nello Schanz a q. l.

È bene osservare, che Agatone, col dire, che egli non pone un soprintendente nè soprintende lui, non mena quel gran vanto di sè, che lo Schmelzer suppone; nè dà una così gran prova di liberalità e umanità, come vogliono il Teuffel citato dall'Hug e questi; ma mostra semplicemente fiducia nei servi, che sapranno far bene, e di non volersi dare pensiero, lui, d'altro, che di mangiare, bere, parlare.

(23) Agatone, come ospite, s'è collocato sull'ultimo letto a destra, che aveva nome di κλισία ἄτιμος, *letto inonorato*. (Stob. *Florileg*. XIII 36: l'aneddoto del posto dato a tavola da Dionisio Tiranno a Platone). Ma era un onore l'essere chiamato dall'ospite a sedersi vicino a lui (Theophr. *Char*. 21). Il primo posto era quello del primo letto a sinistra. Questo l'aveva Fedro (177 D). Da lui cominciano i discorsi, e il turno spetta via via a chi è a destra di quello che ha discorso prima, ἐπὶ δεξιά.

Sicchè il turno degli oratori riusciva il seguente: 1.º Fedro, il più a sinistra; 2.º alcuni altri 180 C; 3.º Pausania; 4.º Aristofane; 5.º Erissimaco; i quali due scambiarono il turno: 6.º Agatone; 7.º Socrate. (Hug. a q. l.). A 185 D è detto quello che siede a destra di un altro ἐν τῇ κάτω αὐτοῦ κατακεῖσθαι (222 C); sicchè, chi sedeva più a sinistra era detto sedere più su di tutti; chi più a destra più giù di tutti.

(24) Quando due bicchieri, l'uno pieno d'acqua, l'altro vuoto, si pongono l'uno attiguo all'altro, e si colloca sull'orlo contiguo di essi un filo di lana, in modo che tocchi l'acqua del bicchiere pieno, questa, in virtù della legge di capillarità, trapassa via via nel bicchiere vuoto (Geel).

(25) *Trentamila* è una cifra per indicare soltanto un grosso numero, ovvero quella, su per giù, degli spettatori che conteneva il teatro Ateniese? Nel primo modo la intende il Benndorf (*Beiträge zur Kenntniss des Attischen Theaters* p. 6, che cita Sauppe. *De causis magnitudinis Athenarum* p. 4) Bergck, (*Zeitschrift f. A. W.* 1837 p. 450 seg. 504) e con lui sta il Rettig a q. l. (che cita O. Iahn, *de loco Platonis* et. Bonnae 1866 p. III e IV; Hesiod. *O. e.* D 252, 364; Empedocles ed. Stein, 371 seg.; Arist. *Aves*, 1136, 1179; Hygin. *Astron.* II, 15): ma l'Hug. a q. l. inclina a intenderla nel secondo. Certo, poichè il maggiore teatro di Efeso aveva 56700 posti (Wiesener, *Griech. Theater* in Ersch e Grüber 83. p. 240 n. 34) e quello di Megalopoli 44000, niente vieta che il teatro di Atene ne contenesse 30000. Il Böckh, *Staatshaush.* I p. 315, II p. 11, calcola, che riscuotessero il *theoricon*, cioè la gratificazione per andare al teatro, per lo meno 18000 cittadini. Aggiungi gl'indigeni che ci andavano senza riceverlo, e i forestieri; e si va poco lontano da quel numero. E Platone ha voluto appunto lasciar intendere che questi ci fossero, col dire *Elleni* e non *Ateniesi;* e di fatti, alle feste Dionisie venivano molti da ogni parte di Grecia.

(26) L'Hug a q. l. cita a proposito un luogo degli *Anecd.* 736 Beck.; οὐχ ἁπλῶς πᾶσα δίκη διαδικασία καλεῖται, ἀλλ' ἐν αἷς περί τινος ἀμφισβήτησίς ἐστιν ὅτῳ προσήκει μᾶλλον, *diadicasia non si chiama ogni lite, ma quelle nelle quali si questiona di alcuna cosa, a chi piuttosto*

*spetti*). Il tempo per decidere era per Agatone dopo finita la cena, quando si sarebbe cominciato a bere.

(27) Dioniso, in cui onore erano state tenute le feste nelle quali Agatone aveva vinto, è chiamato anche giudice da Agatone nella gara tra lui e Socrate rispetto alla natura e al valore della sapienza rispettiva. Non era ancor deciso, che il tempo del bere si sarebbe passato ragionando: e perciò Agatone non può alludere qui a' ragionamenti ch' egli e Socrate avrebbero fatto, come bene osserva il Rettig, e male congettura l' Hug a q. l. Nè Agatone intende la sapienza, come l' arte del bere, secondo dice il Wolf, e perciò chiama Dioniso a giudice. In genere Agatone rinvia il paragone tra la sapienza sua e quella di Socrate ad altro tempo più opportuno; e intende sapienza nei due sensi che Socrate ha parlato di quella di lui ed egli della Socratica.

(28) L' Hug a q. l. nota molto dottamente tutte le cerimonie usate dopo la cena, e prima di passare al bere; a me basterà indicarle, poichè Platone con una fina arte e che oggi s' ignora dagli scrittori, fa a meno di descriverle, e si contenta d' accennare soltanto a quelle che gli bastano a determinare il passaggio dalla prima parte del convito, della quale non ha detto pressochè nulla, alla seconda, in cui si passa tutta la scena descritta da lui. Le cerimonie, dunque, erano: 1.º i convitati bevono un sorso di vino puro in onore del *demone buono*; 2.º i servi sparecchiano; 3.º e portano acqua perchè i convitati si lavino le mani una seconda volta (la prima l' hanno fatto prima di mettersi a cena); 4.º ancora distribuiscono corone ed unguenti; 5.º poi si fanno le libazioni di vino temperato, la prima a Giove Olimpio (o alla Sanità), la seconda agli Eroi, la terza a Giove salvatore. L' ultima tazza che si beveva a questo, si diceva la perfetta (donde è venuto il proverbio τὸ τρίτον τῷ Σωτῆρι ovvero ὁ δὲ τρίτος Σωτήρ, che si legge, oltre che in Pind. *Isthm.* V. 7, in Plat. *Legg.* III. 692 A, *Phileb.* 66 D, *Republ.* IX 583 B, Pseudoplat. *Epist.* VII. 340 A, 334 D); 6.º spesso alle libazioni seguiva una musica di flauti e un bruciamento d' incensi; 7.º colla prima libazione s' accompagnava il canto di un inno religioso.

(29) Secondo n' ha voglia, e non secondo portava la consuetudine, che ciascuno dovesse bere un certo numero

di volte e una certa quantità ogni volta. La ῥαστώνη, che io ha tradotto *commodità*, è l'essere sciolti da quest'obbligo; il trovarne il mezzo è ὡς ῥᾷστα πίνειν.

Presso gli antichi solevano così giocolieri, come suonatori di flauto o ballerine, sia presentarsi da sè a rallegrare un banchetto (Xen. *Symp.* II. 1), sia esservi invitati (Plat. *Prot.* 347 C D, e i comici citati dall'Hug a q. l.). Una sonatrice di flauto accompagnava colla musica le libazioni (Plut. *Sept. Sap. Conv.* 150 D; *Quaest. Symp.* VIII. 84); perciò forse quella di cui parla Erisimaco, era entrata poco prima, e ora è mandata via a suonare alle *donne di dentro*, con un certo dispregio, poichè gli era un modo meno intelligente di passare il tempo. Vedi Socrate nel *Convito* di Senofonte, III. 2.

(30) I versi di Euripide a cui allude Platone, son questi (fr. 488 Nauck): οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα, | ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία· | ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, | τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος | δένδρη, πετεινά, θῆρας οὓς θ' ἅλμη τρέφει | γένος τε θνητῶν. S'introduce allo stesso modo, *Hel.* 513. Platone vi allude anche *Apol.* 20 E. (Presso i latini Hor. *Sat.* II. 2, 2; *nec meus hic sermo est*). Euripide ha scritto due Melanippe, la σοφὴ e la δεσμῶτις; la citazione è dalla prima. In questa, Melanippe, figliuola di Eolo, ha da Posidone due figliuoli, e per ordine di lui li mette di nascosto a educare tra le greggi del padre dove una vacca li allatta. Ma portati come βουγενῆ τέρατα ad Eolo, questi li condanna ad essere arsi; però Melanippe si fa avanti e cerca di provare al padre con ogni sorta di argomenti filosofici, ὅτι οὐδὲν τέρας ἐστίν. Dion. Halic. *Rhet.* 9. II. Il dramma era di quelli di cui i comici ridevano.

(31) *Inni*, in ispecie leggende di fondazioni di città, con accompagnamento di cetara; *peani*, originaramente invocazioni ad Apollo, con accompagnamento di flauto. (Hug a q. l.) *Encomio* comprende così gl'*inni* e i *peani* come gli *elogi* in prosa, non solo i primi, secondo pare allo Stallbaum a q. l. Io quindi, non crederei, che qui *encomio* si contrapponga a *inni* e *peani*, come vuole il Rettig, citando Bernhardy, *Grundr. d. Gr. Litt. Gesch.* II. 466.

(32) Fedro mostra qui la sua ammirazione a' sofisti, che chiama χρηστούς, e uno di loro βέλτιστος. L'elogio

di Ercole scritto da Prodico è quello cui più tardi fu dato titolo Ὧραι, e che si trova in sunto nei *Mem.* di Senofonte II. 1. 21. N'erano stati scritti di Eracles, di Elena, di Palamede, etc. Vedi Bernhardy, *op. cit.* p. 550 s. 559 s. Non vedo perchè si debba credere, come fa il Rettig a q. l., che in questa lode a' Sofisti, Fedro burli.

Anche Isocrate nel proemio alla sua Elena censura quei retori, che scelgono temi paradossali o insignificanti, tra' quali ultimi nota il *sale*, X 8 s. Il Sauppe (*Or. Att.* II p. 222) e il Blas (*Die Att. Beredsamk.* II p. 342) credono che qui Platone alluda al retore Policrate, di cui però non si cita un elogio al sa'e, bensì a cose simili, topi, pignatte (χύτραι), ciottoli per contare (ψῆφοι). L'Hug crede che questi soggetti, per ridicoli che paressero, pure eccitavano la ricerca storica e scientifica, e così prepararono il realismo della scuola Aristotelica. Del che io dubito.

(33) Ho tentato di riprodurre il mirabile movimento di tutto il periodo greco, nel quale si riflette, come nota il Wolf, lo sdegno di Fedro, che non gli lascia seguire lo sviluppo del suo pensiero nel modo che ha cominciato, ma glielo spezza, sicchè lo ripiglia poi da capo. L'anacoluto è il mezzo sintattico adoperato a esprimere questa disposizione dell'animo, come si può vedere benissimo esposto dall'Hug a q. l., per non citar altri. Ma s'egli è così, io non vedo, come si possa collo Schmelzer affermare, che in queste parole Erissimaco si burli di Fedro, imitando il tono rettorico del suo discorso. Non v'è niente di meno rettorico del discorso di Erissimaco qui.

(34) I commentatori annotano, che qui v'ha una inesattezza: giacchè Sofocle, *Antig.* 781 seg. ha lo *Stasimon* bellissimo: Ἔρως ἀνίκατε μάχαν; ed Euripide, *Hyppol.* 525 seg. quello: Ἔρως ὁ κατ' ὀμμάτων; e come se ne trova un'altra 178 B, dicono, che Platone faccia apposta a metterne in bocca a Fedro. Vedremo l'altra a n. 40; qui io credo miglior partito dire che i pezzi dei due poeti tragici non sono del genere di quei componimenti, di cui Fedro si lagna che non ne esista sopra l'amore, già per questo, che non stanno da sè, ma fanno parte di un poema più largo, di soggetto propriamente diverso, in cui segnano il momento di un'azione o passione. Ciò che Fedro vorrebbe, che qualcuno avesse scritto, è un componimento

in cui Amore fosse elogiato per l'antichità sua (τηλικούτῳ, che io ho interpretato così col Ruckert) e la sua potenza (τοσούτῳ).

(35) Più vicino al greco sarebbe stato: *fino a questo giorno, ma così si è trascurato un tanto Iddio?* Pure, m' è parso che in italiano si rendesse meglio il movimento del pensiero d Fedro, facendo un periodetto a parte dell' ultimo invito.

(36) Ἔρανος in greco, propriamente *symbola, contributo.* Lo Schmelzer a q. l. ritrova un bisticcio per la simiglianza di suono con ἔρως; il che mi pare più sottile che vero. Il senso è ben reso dallo Stallbaum: *symbolam aliquam conferre,* h. e. *amici consilium adjuvare eique gratum facere.* Il Wolf cita Gell. VII. 13, 12.

(37) Vedi Xen. *Mem.* II. 6 28; *Symp.* VIII, 2: e Platone nel Fedro, 257 A; nel Liside, 204 B; e più innanzi in questo stesso dialogo, 212 B.

(38) « Dioniso come Iddio del Teatro Ateniese, in cui anche il sacerdote di Dioniso Eleuterio aveva il posto d'onore: nell' orchestra era esposta l' immagine del Dio stesso (Dio Chrysostom. XXXI 631 B). A tempo di Aristotele (*Probl.* 30, 10) gli attori già si chiamavano οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται, e il pubblico li chiamava talora Διονυσοκόλακες. Afrodite, poi, a cagione della stretta connessione del vino coll' amore, con particolare allusione al contenuto di tante commedie. La poetessa Sicionia Prassilla che fiorì verso il 450 av. C., fece, contro la tradizione, Dioniso figliuolo di Afrodite: Aristofane, *fr. inc.* 490 D, chiama il vino *latte di Afrodite*; Achille Tazio, II, 3, 3 lo dice *nutrimento di amore* » Hug a q. l.

(39) τύχῃ ἀγαθῇ; *in nome di Dio,* traduce Wolf; ma è bene ritenere la formola greca, che si legge altrove in Platone: *Crito* 43 D; *Phileb.* 57 E; *Tim.* 26 E; *Leg.* I, 625 C. Risponde alla latina *quod bonum felix faustum fortunatumque sit;* o secondo Wolf, cit. dal Rettig a q. l., a quella di Plauto: *quae res bene vertat.* Si metteva in capo ai decreti del popolo (Thuc. IV 118, 11); alle interrogazioni dirette agli oracoli (Bursian, *Die wiss. Ergebnisse der Ausgrabungen in Dodona, Sitzungsb. der bayr. Akad. d. W.* 1 Iuni 1878 p. II., cit. dall' Hug a q. l.). Il Wolf la caratterizza bene con queste parole: *Sollemnis praefatio bene ominandi causa in rebus dubii eventus.*

(40) La retta interpretazione grammaticale di q. l. è data dall' Hug. Quella dello Stallbaum è errata: la buona, accettata ora generalmente, è ἀξιομνημόνευτον. L' edizioni antiche avevano ἀξιομνημονεύτων, e questa che si trova nel cod. *b*, è difesa dal Wolf e dal Bast (vedi il Rettig a q. l.); l' Ast. preferiva ἀξιομνημόνευτα col cod. Vind. 126 e l'*apogr. Paris.*

(41) Questa è la seconda inesattezza di Fedro, alla quale accennavo nella nota 34; giacchè Alceo (Plut. *Erot.* 20 = fr. 13 Bergck) avrebbe fatto Amore figliuolo di Zefiro e d' Iride: Simonide (*Schol.* ad *Apollon. Rh.* 3, 26 = fr. 43 B) invece, figliuolo di Are e di Afrodite; Euripide (*Hypp.* 538) di Zeus. E di certo questi son tre poeti e Fedro nega che nessun poeta abbia detto i genitori di Amore; ma forse questi gli parevano genitori, non tratti da una tradizione o dalla natura di Amore, bensì da una fantasia poetica, eccitata da una situazione momentanea.

(42) Nella *Teogonia*, 116 seg., dove si leggono questi versi, il testo attuale n'ha tra il secondo e il terzo altri due:

ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφοέντος Ὀλύμπου
τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης;

e poichè questi mancano altresì in Aristotele, *Metaph.* I, 4, i critici concludono che sono interpolati; però Platone ed Aristotele potrebbero averli saltati, perchè non necessari al fine della lor citazione.

(43) Il verso qui citato di Parmenide era nel libro περὶ φύσεως; e si legge anche in Aristotele; *Metaph.* I, 4, 984, B, 25, καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν πρώτιστον μὲν (φησὶ) Ἔρωτα μητίσατο πάντων. Dal qual luogo noi possiamo avere qualche aiuto a congetturare quale sia qui la lezione genuina, dove comunemente si legge: Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων:

ma altri scrive Γένεσιν (Stallbaum ed altri) colla maiuscola, altri (Iahn) cancella τὴν γένεσιν λέγει, altri (Rettig) solo τὴν γένεσιν, altri (Hirschig) vorrebbe leggere τὴν Γένεσιν λέγει ὅτι.

Ma prima di discutere come qui s' abbia a leggere, vediamo se un rigo più sopra si debbano mantenere le parole

che io ho tradotto: *afferma che dopo il Caos queste due cose nascessero, Terra e Amore*: φησὶ μετὰ τὸ χάος δύο τούτω γενέσθαι, γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Ora queste parole l'Hug a q. l. le leva via dietro l'Hommel, parendo loro una parafrasi in prosa scritta sul margine dei versi di Esiodo e quindi introdotte nel testo; invece lo Schanz dietro il Wolf le traspone, dopo Ἀκουσίλεως, che a sua volta antepone alla citazione di Parmenide; sicchè il testo ne verrebbe costituito così: ἠδ' Ἔρος· Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ὁμολογεῖ * ὃς * φησὶ μετὰ τὸ χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης κτλ. L'Ast, il Vögelin, l'Usener ed altri non si contentano di cancellare quelle sole, ma anche tutta intera la citazione di Parmenide sino a πάντων; e bisogna avvertire che Stobeo, *Ecl. Phys.* 10. 1, nel trascrivere questo luogo, appunto omette le une e le altre. Tralascio altre congetture che si possono vedere nello Schanz a q. l.

Ora, guardiamo che cosa qui Fedro deve dire, per renderci conto di quello che bisogna lasciargli dire. È possibile, che come vogliono coloro i quali accettano il testo di Stobeo, egli citi solo Esiodo ed Acusileo? Non pare, e per due ragioni; prima, perchè con queste due citazioni sole sarebbe stato soverchio il concludere che l'antichità di Amore è affermata da tante parti; giacchè sarebbe stata affermata da *una sola*, poichè Acusileo segue Esiodo: secondo, perchè nel discorso di Agatone che si contrappone a quello di Fedro, è accennato alla citazione che questi ha fatto di Parmenide: 195 C: ἀλλὰ φημὶ νεώτατον αὐτὸν εἶναι θεῶν καὶ ἀεὶ νέον, τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεούς, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν, Ἀνάγκῃ καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον, L'argomento tratto da Stobeo non è valido, parte perchè egli non trascrive sempre un luogo per intero, ma talora soltanto quello che gliene serve, e parte ancora perchè la tradizione conforme dei nostri codici gli sta contro.

Se così si mantiene la citazione di Parmenide, non se ne tolgono le difficoltà tutte. Nel testo comune dei codici il soggetto di μητίσατο è γένεσις, tratto da γένεσιν, predicato di λέγει. Che ciò possa farsi, è provato dallo Stallbaum a q. l. All'Hirschig la correzione è suggerita dall'opinione che non si possa; ed è introdotta per dare appunto un soggetto a quel verbo. Io non intendo,

questo che soggetto avrebbe, quando s'accettassero le correzioni dello Iahn o del Rettig; giacchè Fedro, certo, non vuol dire che Parmenide sia quello che ha per il primo concepito Amore. La ragione dell' ultimo è questo, che lasciando τὴν γένεσιν si verrebbe a dire che Esiodo ed Acusileo non si fossero espressi sulla γένεσις di Amore (p. 105). Il che non so come succederebbe.

Ma il soggetto può essere γένεσις, sia colla maiuscola, sia colla minuscola? Lo Schleiermacher traduce: *Und Parmenides sagt von seinem Ursprung; Aller Götter den ersten erhob ins Leben sie Eros* (II. 2, p. 394): ed annota: *il soggetto, come noi possiamo sapere da Simplicio,* è δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ, *il quale Ente Parmenide, come pare, ha nominato anche* κληροῦχος Δίκη ed Ἀνάγκη (*Ivi*, p. 525). Non molto diversamente il Müller (IV, p. 278 e 351). Secondo essi non si deve, dunque, cercare in γένεσιν il soggetto di μητίσατο. Ma prima, a me pare, che il luogo citato di Aristotele, proprio al contrario di quello che pare al Rettig (p. 105 n. 1), dia appunto ragione a credere, che il soggetto si deva appunto trovare in γένεσις, non già che questa fosse proprio la parola di Parmenide, ma che certo quella adoperata da lui indicasse quel moto del divenire, da cui tutto il fenomenale nasce; forse φύσις. Il luogo di Simplicio a cui lo Schleiermacher ci riferisce (Arist. *Phys.* fol. 90) o l'altro di Plutarco (*Amator.* 756, f.), in cui è detto che, secondo Parmenide, amore sia la più antica delle opere di Afrodite, non mi persuadono nè l'uno nè l'altro, che il soggetto di μητίσατο fosse questa Dea o il demone in genere. Se Parmenide avesse fatto generare Amore dall'uno o dall'altra, Fedro non avrebbe affermato che nessun poeta o prosatore avesse mai detto i genitori di lui.

Quanto alle parole φησι-Ἔρωτα, certo se mancassero nessuno le desidererebbe, e non aggiungono nulla a' versi di Esiodo. Il Teuffel (*Rhein. Mus.* XXVIIII p. 135) ne trova la difesa nel tono da maestro del discorso di Fedro. A me non pare, che questo tono vi si trovi in genere; e molto meno che vi appaia qui. Secondo il testo dei codici, Fedro comincia dall'affermare, che Amore sia antichissimo Iddio, di cui nè prosatore nè poeta ha mai detto i genitori: poi cita Esiodo, che senza dirli, pone

il caos prima, poi la terra e l'amore; quindi, traduce in prosa il pensiero del poeta, calcando bene sulla contemporaneità di Terra ed Amore; quindi cita Parmenide, che mette Amore per il primo; quindi Acusileo che consente con Esiodo. In ciò non si sente per nulla il professore, ma piuttosto uno, che, affermata una cosa, ne cerca a tastoni la prova. Si può dire, che dove traduce in prosa i versi di Esiodo, una particella dietro il φησὶ starebbe bene; p. e. φησὶ δὴ come propone il Wolf, o φησὶν οὖν come pretenderebbe l'Hug, se le parole s'avessero a mantenere; però, a me pare che qui renda meglio l'incertezza e le difficoltà di questo principio di discorso il φησὶ solo.

Resta Acusileo. A me par chiaro, che sia posto dove sta, perchè egli è scrittore in prosa, e Parmenide è citato prima di lui, non solo perchè poeta come Esiodo, ma perchè aggiunge a questo qualcosa, che fa molto comodo a Fedro; mentre Esiodo, di fatti, mette terra e Amore di pari, Parmenide mette questo innanzi a tutto. Secondo Damascio (*De Principiis*, ed. Kopp. p. 133) Acusileo avrebbe posto per primo principio il Caosse; poi dopo esso, l'Erebo, principio maschio, e la Notte, principio femmina; poi nati da questi, l'Etere, l'Amore e la Mente (μῆτις). Ora, se Damascio rende bene la fantasia di Acusileo, questi non avrebbe consentito in tutto con Esiodo, come qui dice Fedro; avrebbe detto i genitori di Amore, il che Fedro ha negato che nessuno abbia fatto; e non si sarebbe contentato di tradurre in prosa la poesia di Esiodo come afferma di lui Clemente Alessandrino (*Strom.* VI, 629 A). Sicchè bisogna ritenere coll' Hug, che Damascio dovesse avere davanti qualche libro falsificato di Acusileo o tale che desse della filosofia di lui una relazione non vera.

(44) Socrate, in Xen. *Symp.* VIII, 32, mette questo pensiero in bocca a Pausania e lo combatte; εἴρηκεν ὡς στράτευμα ἀλκιμώτατον ἂν γένοιτο ἐκ παιδικῶν τε καὶ ἐραστῶν. Sull'efficacia attribuita dagli antichi all'amore nella guerra ho discorso nel Proemio.

(45) Codesti eran reati in Atene, classificati tra gli ἀπόρρητα, cioè tra gli atti vergognosi, espressamente vietati e punibili per legge (Lysias, X, 12). Le querele criminali contro essi si chiamavano γραφὴ λιποταξίου, δειλίας, ἀστρατείας. L'arme che qui si dice gettata via,

era lo scudo: ῥίψασπις, Isokr. VIII 143, e ἀσπιδαποβλής, Aristoph. *Vesp.* 552; distinti però da Platone, Legg. XII p. 944 B: il primo è l'ἑκὼν ἀφείς, il secondo (ἀποβολεὺς ὅπλων) l'ἀφαιρεθεὶς μετ' εἰκυίας βίας.

(46) Il periodo incominciato, Fedro avrebbe dovuto finirlo coll'aggiungere dopo *dargli aiuto* queste o altre parole simili: *nessun amante l'oserebbe.* Ma, preso, come dice l'Ast, da un furore amoroso scorda o trascura il principio del suo periodo, e lo termina con una sentenza generale, che esprime l'impossibilità che il caso, espresso con isdegno e stupore (e perciò l'infinito) nelle prime parole, succeda.

(47) Per es. *Il.* X 482: ὣς φάτο, τῷ δ' ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη: XV, 262 *Odyss.* IX, 381.

(48) Cancello col Wolf ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου. Troppo sottile è la difesa del Rettig. p. 116.

« Alceste morì per volontà sua in luogo del marito Admeto. La leggenda era nota agli Ateniesi per una tragedia di Frinico, com'anche per quella conservatasi di Euripide, rappresentata nell'Ol. 85, 2 — 438 a. C.; più tardi (dopo la composizione del *Simposio*), per una commedia di Antifane, Ol. 106, 2 — 354 a. C. (Mein. *Fr. Com.* I, 324). Della popolarità dell'atto di devozione di Alceste fanno testimonianza anche lo Scolio di Praxilla (Bergk op. cit. 3 p. 1293 [3]), il proverbio Ἀλκήστιδος ἀνδρεία Zenob. I, 18; Eur. *Alc.* 445: πολλά σε μουσοπόλοι μέλψουσι ecc. Aelian. V. H. XIV 45. Claudian. XXVI 438 XXIX 22. Nell'Alceste di Euripide Eracle strappa Alceste alla morte. Fedro, al contrario, dopo avere descritto l'atto di Alceste nello stesso modo di Euripide, segue la tradizione comune, riferita da Apollod. I, 9, 15, che Persefone, commossa del sacrificio fatto da lei, l'abbia rimandata al mondo di sopra: confronta 179 C τὴν ἐκείνης ἀνεῖσαν con Apollod.: καὶ αὐτὴν πάλιν ἀνέπεμψεν ἡ κόρη: vedi Schol. ad Ar. *Vesp.* 1329. È notevole però, che anche Euripide (*Alc.* 851 seg.) mette eventualmente in prospetto quest'altra soluzione, a cui si accenna qui, per il caso, che la battaglia colla morte non debba aver luogo; almeno Eracle promette di andare nel mondo di là, e d'impetrare Alceste da Plutone e Core. O questa versione esisteva già prima accanto all'altra, o Euripide l'ha inventata come una possibilità eventuale, e Platone, appog-

giandosi a' suoi versi, le ha data la forma in cui è stata poi preferita a cagione del suo contenuto etico. Questa è l'opinione del Robert in *Thanatos*, Berl. Winkelmanns-programm, 1879, p. 30. A ogni modo Fedro ha qui tralasciata la figura di Eracle, — che presso Euripide ha una parte attiva anche in questa seconda soluzione — perchè non serviva al suo fine; si contenta di parlare molto generalmente degli Dii ». Così annota l' Hug; e la sua nota è utile per tutte quante le notizie che ci si raccolgono; ma io dubito di ciò che vi si dice da ultimo. Io crederei, che la forma della leggenda, qui adottata da Platone, sia la più antica e popolare; che Euripide vi abbia surrogato di suo quella a cui s'attiene; e nei versi che l' Hug cita, abbia voluto collegare questa sua coll'altra, mostrando, dove fosse la necessità di non contentarsi di questa. Eracle v'è stato introdotto da lui, come la sola persona mitologica capace, per il complesso dei suoi tratti tipici, di combattere colla morte, e strapparle di mano una persona già ghermita da essa.

(49) « L'impresa di Orfeo, di scendere nell' Hades, per ricondurne la sua moglie Euridice morta prima, è spesso paragonata con quella di Alceste. Così in Luciano, *Dial. mort.* 23, dove son tutte due ricordate a Plutone da Protesilao, che vorrebbe egli stesso, per lo amore che porta alla sua moglie, risalire al mondo di qua. Secondo Plut. *Erot.* 17 i miti di Alceste, Protesilao ed Euridice provano, che l' Hades cede solo all' amore. Che Orfeo nelle sue imprese abbia fatto prova di gran coraggio, inspiratogli dall' amore, è il sentimento comune. L'atto suo è concepito come un trionfo dell' amore e della potenza della musica da Ermesianatte 2, 7: ἀλλ' ἔτλη παρὰ κῦμα μονόζωστος κιθαρίζων | Ὀρφεύς: di poi αἰνοτάτου βλέμμ' ὑπέμεινε κυνός. Se Orfeo infine perde Euridice, perchè egli non osserva il divieto di non guardarsi attorno, ciò gli è imputato a mancanza di padronanza di sè da quelli che traggono dal racconto un costrutto morale; egli non sa resistere all' impeto del desiderio. Verg. *Georg.* IV 488: *cum subita incautum dementia cepit amantem*; Ovid. *Metam.* X. 56: *Hic ne deficeret metuens, avidusque videndi Flexit amans oculos.* Questa mala riuscita in conclusione dell' impresa — contrapposta alla buona riuscita nella leggenda di Alceste — dà pretesto a Fedro di

alterare il racconto di Orfeo in maniera affatto arbitraria. Le variazioni ch'egli si permette, consistono nei seguenti punti: 1.º nell'asserzione, non fatta se non qui, che gli Dii avessero rimandato Orfeo dall'Hades *re infecta* (ἀτελῆ), avendogli consegnato in luogo della reale Euridice un vano fantasma (φάσμα). In ciò, Fedro aveva dinanzi alla mente, come analogia, la variazione fatta da Stesicoro alla comune leggenda di Elena nella sua Palinodia, che, come è risaputo, Euripide seguì nella sua *Elena*; Plat. *Phaedr.* 243 B. 2.º Di questa mala riuscita è accagionata la supposta viltà e mollezza di Orfeo (μαλθακίζεσθαι). Mentre, cioè, secondo la comune maniera d'intendere, appunto l'entrar vivo nel Hades, ζῶντα εἰσιέναι εἰς Ἅιδου, è riputata un'impresa che richiede un coraggio straordinario, Fedro sostiene che Orfeo l'abbia preferito, perchè egli fosse troppo vile per infliggersi la morte (suicidandosi?). 3.º Oltre la mala riuscita dell'impresa, una ulteriore pena, secondo Fedro, toccò a Orfeo, la vergognosa morte per mano di donne; secondo l'usuale leggenda, p. e. quella seguita da Eschilo nelle Βασσάραι, Orfeo fu fatto a pezzi dalle Baccanti, come sprezzatore di Dioniso. Alla interpretazione che dà Fedro della morte di Orfeo, fa riscontro l'invenzione di Fanocle dei tempi Alessandrini: che Orfeo, cioè, sia stato fatto a pezzi dalle donne di Tracia per gelosia, giacchè egli, dopo perduta Euridice, pose amore solo nel bel fanciullo Calais ». In quest'altra nota l'Hug analizza molto bene le variazioni della leggenda come si legge qui, dalla comune; ma non pare che intenda tutta la differenza che passa nella mente di Fedro dalla leggenda di Alceste a questa di Orfeo. Alceste si offre a morire perchè Admeto resti in vita; Orfeo non s'offre a morire, perchè resti in vita Euridice. Ora quest'atto del morire l'amante per l'amato è ciò che qui considera soprattutto Fedro; e rispetto ad esso, il coraggio che mostra Orfeo, è tanto scarso, quanto è grande quello che dimostra Alceste. Dalla qual differenza nasce, che Alceste ritorna viva d'inferno, rimandata nel mondo dagli Dii stessi in premio del suo sacrificio; mentre Euridice, in cui vece nessuno è sceso morto all'inferno, non è rimandata viva e per libero volere degli Dii, ma questi, sforzati dall'attrattiva del citaredo, danno soltanto a Orfeo un fantasma che le rassomiglia. E di qui

proveniva necessariamente l' abbandono della parte di leggenda, che raccontava come Orfeo infine perdesse da capo Euridice; — giacchè egli, secondo Fedro, non ne aveva ottenuto la persona, ma solo una immagine, questa si era naturalmente dileguata da sè nell' uscire alla luce del giorno. E proveniva altresì la morte di lui; le donne, per una delle quali, quantunque tanto l' amasse, Orfeo non s' era saputo sacrificare, preferendo invano alla forza del sacrificio quella dell' arte sua, lo fanno a pezzi, come loro sprezzatore. Noi sappiamo da Eschilo, che rispetto alla ragione di quest' ultimo atto della leggenda, corresse un' altra versione; ma non possiamo dire, che rispetto al giudizio dell' impresa attribuita ad Orfeo e del modo in cui egli vi fallisse, la leggenda avesse, innanzi a Platone, adottato già costantemente la versione a cui si attenne dopo.

(50) « *Od.* XI, 467 seg. Achille si trova insieme agli altri eroi nell' Hades; e quantunque lì sia pur ritenuto il più felice di tutti (V 483), e gli Dei gli facciano onore, pure egli muterebbe la sua sorte con quella di un giornaliero presso un uomo appena agiato. Nella tradizione postomerica fu trattato meglio: fu posto nell' Elisio (Ibyco, fr. 27, ammogliato quivi con Medea) o nell' isola dei beati (Pind. *Ol.* 11). Nello *scolion* sopra Armodio ed Aristogitone (Bergck, p. 1290) questi eroi dimorano nelle isole dei Beati; ἵνα περ ποδώκης Ἀχιλλεὺς Τιδεῖδην τέ φασιν Διομήδεα. O ancora l' isola Λευκή alla bocca del Danubio è assegnata per ispeciale dimora ad Achille; come già fa Arctino nell'Etiopide, della quale Proclo riferisce (*Scriptores metrici græci*; ed. Westphal. 1. p. 238): καὶ ταῦτα ἐκ τῆς πυρᾶς ἡ Θέτις ἀναρπάσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον διακομίζει ». Hug a q. l.

(51) *Il.* XVIII, 70 seg. Ancora V, 95. αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ' Ἕκτορα πότμος ἑτοῖμος. Vedi IX. 410 S. 414: εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην, ἐς πατρίδα γαῖαν ὤλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν, ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχείη. Platone, *Apol.* 28 C, D si giova di questo stesso esempio.

(52) Imitato da Eschine, I, 145; come osserva il Wolf: *über die Benutzung der Platon. Symposion durch Aeschines*; Hug. *Aesch. u. Pl.* Rh. Mus. XXIX p. 434-444 seg.

(53) Assai probabilmente la parola ἐπαποθνήσκειν che qui usa Platone, è stata inventata da lui per esprimere il caso di chi non s'offre già a morire invece dell'amato, ma va incontro a morte, perchè l'amante è morto. L'ἐπαπ. non è specie rispetto al genere ὑπεραπ. come vuole l'Hug, ma un altro genere.

(54-56) « Allusione a' Mirmidoni di Eschilo (*fr.* 131, 133 N), nei quali, certo, Achille si lamenta avanti al cadavere di Patroclo coll'espressioni più passionate, e quali prorompono di solito da un sentimento di amore; così *fr.* 131: ὦ δυσχάριστε τῶν πυκνῶν φιλημάτων: vedi Athen. XIII 601 A. Pure, Welcker, *Trilogia* 419, combatte a ragione l'impura significazione data da molte parti a queste parole di Eschilo. Del rimanente, era naturale che il comportarsi passionato di Achille alla morte di Patroclo, e parole, come quelle dell'*Il.* XXIII, 324 dessero occasione a concepire la relazione tra i due, come di amore, e Patroclo come l'amato. Sicchè questa maniera d'intenderla, che qui è attribuita ad Eschilo, era l'usuale. E tale è supposta Xen. *Symp.* VIII 31: καὶ Ἀχιλλεὺς Ὁμήρῳ πεποίηται οὐχ ὡς παιδικοῖς Πατρόκλῳ — τιμωρῆσαι. *Schol.* ad Hom Il. XVI 97. ὑπό τινος τῶν νομιζόντων ἐρᾶν τὸν Ἀχιλλέα τοῦ Πατρόκλου: Soph. *Philoct.* 434: Πάτροκλος, ὃς σοῦ πατρὸς ἦν τὰ φίλτατα. Aeschines I 143: ὦ καταφανής ἐστιν ὡς δι' ἔρωτα τὴν ἐπιμέλειαν αὐτοῦ παρέλαβεν (Ἀχιλλεύς). Lucian. *Amor.* 54; Martial. XI 43, 9; Apollodor. III 13, 8; Sext. Emp. *Pyrrh. hypotip.* III 24 p. 176. A questo concetto della lor relazione si poteva obbiettare in due modi: 1.º O si faceva notare a ragione che in genere non si discorre in Omero d'una relazione amorosa (come neanche in Pindaro *Ol.* IX 90). Il che appunto sostiene Socrate in Senofonte, l. c.: ἀλλ' ὡς ἑταίρῳ; e s'accorda Platone, *Apol.* 28 C, dove Patroclo è detto ἑταῖρος, ed Aristotele *Rhet.* I, 1359 A 3; οἷον Ἀχιλλέα ἐπαινοῦμεν ὅτι ἐβοήθησε τῷ ἑταίρῳ Πατρόκλῳ. Del pari, Aristarco *Schol.* ad *Il.* XVI 97. Eschine I, 142 concede che Omero non s'esprima chiaro in un senso erotico, ma sostiene, ch'egli v'accenni oscuramente: ἐκεῖνος γὰρ πολλαχοῦ μεμνημένος περὶ Πατρόκλου καὶ Ἀχιλλέως τὸν μὲν ἔρωτα καὶ τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῶν τῆς φιλίας ἀποκρύπτεται, ἡγούμενος τὰς τῆς εὐνοίας ὑπερβολὰς καταφανεῖς εἶναι τοῖς πεπαιδευμένοις τῶν ἀκροατῶν. 2.º O

si sosteneva per contrario, che Patroclo fosse l'amante ἐραστής, Achille l'amato, ἐρώμενος. E questo paradosso mette innanzi Fedro, e sa darne ragioni. *a*) Achille è più bello di tutti gli altri eroi, *Il.* II, 679; come un bel fanciullo era anche rappresentato Achille nel dramma satirico di Sofocle: Ἀχιλλέως ἐρασταί, a cui allude Ovidio. *Trist.* II, 411. Luciano, *Dial. mort.* 18, 1; Dione Chrysostomo XXIX, 544 R, lo citano tra gli esempii dei belli; Darete Frigio, 13; *Achillem pectorosum, ore venusto, membris valentibus et magnis, bene crispatum.* Così gli Erotici spesso: *b*) egli è ancora ἀγένειος; il che Fedro sa dall'arte plastica. Lo Scoliaste, ad *Il.* I, 131 lo dice γυναικοπρόσωπος; Claudiano, V, 180, *tener.* Per contrario Marziale chiama *lēvis amicus* Patroclo ch'egli rappresenta come l'amato: *c*) ἔπειτα νεώτερος πολύ, ὥς φησιν Ὅμηρος si può riferire soltanto ad *Il.* XI, 786, dove Menezio dice a Patroclo: γενεῇ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς, πρεσβύτερος δὲ σύ ἐσσι. La stessa conclusione cava lo Scol. ad *Il.* XXIII, 94 (cioè Aristarco) dalla denominazione ἠθείη κεφαλή, ritenendola προσφώνησις νεόυ πρὸς πρεσβύτερον. δῆλον ὅτι πρεσβύτερος Ἀχιλλέως ὁ Πάτροκλος; e del pari a X, 37, XXII, 219. Contro l'esagerazione sofistica, inclusa nel πολύ, vedi *Il.* XVI, 857. — Rispetto alla relazione di età tra l'amante e l'amato, vedi il biasimo di Senofonte a Menone: *Anab.* II, 6, 28; αὐτὸς δὲ παιδικὰ εἶχε Θαρύπαν ἀγένειος ὢν γενειῶντα ». Così ancora l'Hug; ma gli sfugge il perchè qui Fedro faccia d'Achille l'amato; e credo sia questa; in Achille, amato, l'amore mostra l'efficacia sua; perchè egli è il maggior degli eroi.

(57) Fedro ha dimostrato a suo modo: 1.º che Alceste, amante, volle morire per l'amato: 2.º che Achille, amato, volle non solo morire per l'amante, ma soprammorire a questo. Ora, Alceste n'ebbe a premio solo il ritornare alla vita; Achille assai più, cioè l'essere mandato nell'isola dei beati. Spiega come ciò sia potuto succedere. E la spiegazione sua è questa: che un sacrificio dell'amante per l'amato è minor cosa di quello che sia un sacrificio dell'amato per l'amante. Giacchè l'amante non opera per sè, ma perchè il dio dell'amore l'ha invaso; dove invece l'amato opera lui. Il che esprime col dire, che l'amante è θειότερον, e ne dà la ragione:

ἔνθεος γάρ ἐστι; dove non v'ha la tautologia che l'Hug crede. Il sacrificio dell' amante per l'amato ha in somma minor valore di quello dell'amato per l'amante; e ciò Fedro trae dalla natura dell'amante, e comprova col paragone dei premi ottenuti da Alceste e da Achille.

(58) Il Rettig a q. l. pretende, che questo riepilogo non risponda al discorso; perchè in nessuna parte di esso si prova la forza d'amore a rendere virtuosi e felici gli uomini in vita e in morte. Ma Fedro prova a suo modo appunto questo nella seconda parte del discorso 178 C – 180 B; come nella prima, 178 A-C, più brevemente l'antichità e la dignità di amore: τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τῶν θεῶν τίμιον.

(59) « Omero non conosce ancora l'Eros; Esiodo che lo conosce, *Theog*. 120, ne fa un compagno di Afrodite, V. 201; τῇ δ' Ἔρος ὁμάρτησε καὶ Ἵμερος ἕσπετο καλὸς | γεινομένῃ τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῦλον ἰούσῃ.

(60) Che siano due le Afroditi, Pausania lo trae dalla tradizione mitologica; che i due amori devano quindi, anch'essi, essere due, lo aggiunge di suo per induzione. Quanto alla duplicità dell'Afrodite, Pausania non l'afferma nel *Simposio* di Senofonte VIII, 9; ma osserva, che o siano due le Afroditi, o una sola Afrodite abbia due soprannomi, certo l'una ha tempii, altari, riti diversi dall'altra. In Atene v'era due tempii di Afrodite Urania. Paus. I, 14, 6; 19, 2; Lucian. *Dial. meretr.* 17, 1: uno di Afrodite Pandema: Paus. I, 22, 3: Apollod. presso Harpocrat. s. v. πάνδημος Ἀφροδίτη. Qualunque si debba credere l'origine di questa distinzione, e il concetto primigenio delle due Dee, due punti sui quali si può dissentire e si dissente (vedi Welcker, *Griech. Götterlehre* I, p. 673; Wachsmuth *Die Stadt Athen*. I, p. 412; Wilamowitz, *Philol. Untersuchungen* I, 157; Curtius, E, *Monatsberichte der Berl. Akad.* 1878 Febr. p. 183 seg. etc.), mi basti qui dire coll'Hug, che « a' tempi di Platone l'Afrodite Pandema si connetteva colla prostituzione, mentre da questa era libero il culto nei due tempii della Urania. Lo stesso era in Elide, dove una statua in oro ed avorio di Fidia rappresentava l'Afrodite Urania come signora del cielo, che poggiata su una tartaruga, mentre in un altra parte del tempio la Pandema era rappresentata da Scopa in bronzo seduta su un capro; (al-

trove p. e. in Corinto il culto della stessa Afrodite Urania era celebrato da Hieroduli). Queste circostanze di fatto davano occasione ai filosofi morali di separare dall' Urania l'Afrodite Pandema, che in origine rappresentava solo un lato di quella, e di farne una particolare Dea dell' amor sensuale. E giacchè l' Afrodite, conosciuta mediante Omero e altri più profani scrittori, figliuola di Zeus e di Dione, rappresentava l' umano istinto dell' amore, la Pandema era identificata con essa, e assegnata alla più giovine genia degli Dei; e per contrario l' Urania cosmica, già venerata liturgicamente in formole teogonico-orfiche, si credette ritrovarla nella figliuola di Urano Esiodea, appartenente all' anteriore genia degli Dei, e fu trasformata, come le parole *cielo* e *celeste* in genere, con un concetto etico, in una Dea dell' amor puro ».

(61) Questa distinzione degli Amori è già accennata in Euripide: *fr.* 551 N. ἑνὸς δ' ἔρωτος ὄντος οὐ μί' ἡδονή, οἱ μὲν κακῶν ἐρῶσιν, οἱ δὲ τῶν καλῶν; *fr.* 342: καὶ χρῆν δὲ τοῖς βροτοῖσι τόνδ' εἶναι νόμον | τῶν εὐσεβούντων οἵτινές γε σώφρονες | ἐρᾶν, Κύπριν δὲ τὴν Διὸς χαίρειν ἐᾶν. Il *fr.* 157 *adesp.* N. δισσὰ πνεύματα πνεῖς Ἔρως appartiene di certo, seoondo l' Hug. a q. l., anche ad Euripide. Un tempio a Ἔρως Οὐράνιος era in Magnesia al Sipylo; CIG. 3157.

(62) Il Rettig. a q. l. fa bene osservare la simmetria delle due parti del periodo: ἡ μέν γε πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ, Οὐρανοῦ θυγάτηρ — ἡ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης: — ἣν δὴ καὶ οὐρανίαν ἐπονομάζομεν — ἣν δὴ πάνδημον καλοῦμεν. Lo noto, perchè ho cercato di rendere questa simmetria in italiano: e d' altronde, perchè un' arte che non è più nostra, non paia mia.

(63) Il Wolf, citato dal Rettig. a q. l. « *Adjicit hoc* ἀφοσιώσεως ἕνεκα. *Verbis praefatur reverentiam numinum, ut potentium...* » Il Bast, a cui il Wolf fa questa osservazione, trovava contradizione, tra le parole a q. l. e quelle con cui il capo finisce: ὁ Ἔρως οὐ πᾶς ἐστι καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι; e correggeva, *Krit. Vers.* 4; ἐπαινεῖν μὲν οὖν οὐ δεῖ πάντα · ἃ κτλ. La stessa ragione deve avere avuta il Vermehren, *Plat. Stud.* 49, nel proporre: ἐπαινεῖν μὲν οὖν οὐ δεῖ πάντα γ' ὁμοίως · ἃ κτλ. Del resto il Wolf mutò più tardi parere e preferì cancellare le parole ἐπαινεῖν-θεούς; e le cancellò l' Orelli *ad Isocr. de permut.* 326, ed ora lo Schanz suppone una

lacuna dopo θεούς. A me pare, che nessuna di queste congetture abbia valore, e che il Rettig, l' Hug, lo Schmelzer abbiano fatto bene a non accettarle. Il Wolf, nella sua prima opinione, conciliava la contradizione vista dal Bast, distinguendo tra ἐπαινεῖν ed ἐγκωμιάζεσθαι: *illud omnino est laudare opp. vituperationi, hoc maius quiddam sive eminentius affert, accuratam laudationem tanquam dei salutaris* — τὸ κοσμεῖν ». Al Rettig questa conciliazione non par buona; e vuole, che Pausania non dica davvero, ma sofisticamente e per celia che vi sia un amore non bello e non degno d' encomio; sicchè il suo vero sentimento è espresso qui. Ma queste son tutte ubbie. Pausania opina davvero che non ogni amore sia a lodare; e tutto il suo discorso è diretto a questa distinzione: e se qui par di dire il contrario, non è già perchè rinneghi il pensier suo, ma perchè, essendo anche l'amore volgare un Iddio, non spetta a lui di negargli, senza rispetto, quel diritto di lode, ch' è incluso in ogni culto.

(64) Pausania vuol provare la sua sentenza, che hanno qualità diverse l'amore celeste ed il volgare. E lo prova con queste due: nessuna azione è per sè buona o cattiva, ma per il modo in cui è fatta; l'amare è un' azione; adunque non è per sè buono o cattivo, ma per il modo in cui è fatto. Sicchè se v'ha un amore volgare ed un amore celeste, non son tali per loro natura, ma per i modi in cui si estrinsecano. Delle tre sentenze l' una, la minore è taciuta, e perciò la forma della dimostrazione è quella d' un sillogismo rettorico, ovvero entimema. L' Hug formula la conclusione altrimenti di me; cioè così: *adunque non ogni amore è degno d' encomio.* Ma questa è la conclusione d' un sillogismo ulteriore: Ciò solo il cui modo nell' estrinsecarsi è buono, è degno d' encomio; adunque solo l' amore che s' estrinseca in modo buono, è *degno d' encomio ;* e anche in questo la minore è taciuta. Quanto alla dottrina qui esposta da Pausania, che l' azione per se è indifferente, vedi Plat. *Phaedr.* 258 D; *Meno* 88 C D; Eryxias 397 E, Isocr. *Panathen.* 223 *Dem. Erot.* 4: τῶν πραγμάτων οὔτε καλῶν οὔτ' αἰσχρῶν ἀποτόμως ὄντων. Aristot. *Polit.* 1333 A 9; πρὸς γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ μὴ καλὸν οὐκ οὕτως διαφέρουσιν αἱ πράξεις καθ' αὑτὰς ὡς ἐν τῷ τέλει καὶ τῷ τίνος ἕνεκεν. Gli Stoici ammisero tra il

bene e il male una serie intermedia di atti ch'essi chiamavano ἀδιάφορα. La dottrina dell'indifferenza per sè è poi ricomparsa più volte nella filosofia e nella mistica moderna. — Gellio, *N. A.* XVII 20, si compiace assai dell'entimema di q. l.; *enthymema crebrum et coruscum et convexum brevibusque et rotundis numeris cum quadam æquabili circumactione devinctum*; e lo traduce così; *omne omnino factum sic sese habet: neque turpe est quantum in eo est neque honestum; velut est quas nunc facimus ipsi res, bibere, cantare, disserere. Nihil namque horum ipsum ex sese honestum est: quali, cum fieret modo factum est, tale extitit; si recte honesteque factum est, tum honestum fit, si parum recte, turpe fit: sic amare. Sic amor non honestus omnis neque omnis laude dignus, sed qui facit nos, ut honeste amemus.*

(65) L'Hug, per mostrare l'euritmia di tutta questa esposizione, la discioglie in coli e periodi nel modo che Dionigi d'Alicarnasso ha fatto per Isocrate e altri. (Blass, *Attische Beredsamkeit* II 142 seg.). Giova il considerarla così, per intendere i mezzi dello stile qui imitato da Platone.

I. 1. πᾶσα γὰρ πρᾶξις ᾧδ' ἔχει·
2. αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς
3. οὔτε καλὴ οὔτ' αἰσχρά

II. 4. οἷον ὃ νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν
5. ἢ πίνειν ἢ ᾄδειν ἢ διαλέγεσθαι
6. οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδέν.

III. 7. ἀλλ' ἐν τῇ πράξει
8. ὡς ἂν πραχθῇ,
9. τοιοῦτον ἀπέβη

IV. 10. καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται.
11. μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν
12. οὕτω καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ ὁ Ἔρως οὐ πᾶς ἐστι καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι
13. ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἐρᾶν.

Dei quattro periodi tre son τρίκωλοι, uno τετράκωλος. L'euritmia si può quindi notare così: 3334. I. τρίκωλοι hanno tra sè κῶλα quasi del pari lunghi: quelli del terzo

sono i più brevi; per contrario il periodo τετράκωλος alterna un membro lungo con uno breve.

(66) Si osservi come Pausania cansa di pronunciare la parola *male*. L'artificiosità della frase italiana è imitata dalla greca: ὃ τι ἂν τύχωσι, τοῦτο πράττειν, ὁμοίως μὲν ἀγαθόν, ὁμοίως δὲ τοὐναντίον.

(67) Leggo collo Schanz: ἔστι γάρ καὶ τῆς θεοῦ, cancellando l'ἀπὸ della volgata e dei codici B T. Osserva bene l' Hug, che Amore non è detto da Pausania figliuolo di Afrodite, ma suo συνεργός; d'altronde, se qui si mantenesse ἀπὸ, bisognerebbe introdurlo più giù, dove l'altro Amore è detto semplicemente τῆς οὐρανίας.

(68) Cancello qui collo Schütz le parole καὶ — ἔρως; così lo Schanz e l' Hug. Non è del solo amore celeste l'amare i fanciulli, com' è detto più innanzi.

(69) Sono indicati i due caratteri dell' Afrodite celeste in ordine inverso di quello in cui sono stati indicati quelli dell' Afrodite volgare: di questa prima l' essere più giovine, poi nata di maschio e femmina, cioè Zeus e Dione; di quella prima di esser nata solo da maschio (Urano), poi più antica.

Parimenti, i contrassegni dell'Amore celeste sono dati dopo quelli della Venere dello stesso ordine; invece quelli dell'Amore volgare sono stati dati prima (*chiasmo*). I due contrassegni dell'amore celeste sono due qualità contrarie alla prima e alla terza del volgare: vedi il Sommario.

(70) A breve distanza, παῖς in greco — e fanciullo in italiano — ha prima un significato più largo, poi più stretto. Giacchè dove è detto in genere *amore dei fanciulli*, παιδεραστία, si comprendono tra i fanciulli anche i giovanetti; mentre, dove quelli che non amano i *fanciulli*, se non dopo che cominciano a intendere, son distinti dagli altri, si chiaman così soltanto i fanciulli di età più tenera: e così dove più innanzi Pausania chiede una legge che vieti d' amare i fanciulli.

(71) « ἄφρων della mente non anche sviluppata del giovine si legge anche in Iperide; IV, II, 19: τότε μὲν γάρ παῖδες ὄντες ἄφρονες ἦσαν, νῦν δ' ἄνδρες ἀγαθοί γεγόνασιν ». Hug. a q. l. Quanto al concetto, vedi *Gorg.* 483. E. *Symp.* 210 D. Aristot. *Eth. Nicom.* VIII 1157$^{a}$, 3.

(72) *Phädr.* 232 E. La paronomasia *fine* e *finisce* è imitazione del greco: τέλος, τελευτᾷ.

(73) « Pausania può pensare qui a più leggi, che colpivano di grave pena l' adulterio di donna libera; l' adultero colto sul fatto poteva esser ucciso impunemente (Lysias I, 26, 30) o altrimenti castigato (Ivi, I, 49) dal marito, padre o figliuolo. O poteva il marito intentare all' adultero una γραφὴ μοιχείας, che portava per pena la morte e il divieto della sepoltura in patria (Lysias XIII, 66, Hypereides II, 16, 13) o la γραφὴ ὕβρεος (Aeschynes I, 15); ancora la δίκη βιαίων (Lysias I, 32), che terminava con una multa; infine poteva aver luogo anche un castigo per parte di un'autorità pubblica (multa di cento dramme: Plut. *Solon*, 23; Frohberger a Lysias I, 32). Gli ultimi provvedimenti citati difendevano anche i fanciulli. Inoltre Pausania, come congettura l' Hommel, può avere pensato qui al costume ateniese di tener chiuse in casa le donne e le fanciulle libere, eccettochè nelle feste » Hug a q. l.

(74) Pure, molti erano del parere che qui ripugna tanto a Pausania. Per esempio Socrate nel Simposio di Senofonte VIII, 19, *Mem.* I, 2, 29. Vedi Platone *Symp.* 218, D; *Phädr.* 231 E s. 234, A s. 239 E: *Gorg.* 494 E; *Phileb.* 63 C. s. 65 C. *Pol.* III. 403 A s. *Legg.* VIII, 836 s. — χαρίζεσθαι κοινῶς μὲν ὡς οἱ πολλοί· ἰδίως δὲ καὶ (forte ἀττικῶς corr. Piers. *Praef.* ad Moerid. p. 27) ἐπὶ ἀφροδισίων (cit. del Wolf. nel Rettig a q. l.). Nel secondo senso ho inteso *gratificare* in italiano — Eschine, I, 136, confessa di sè; ἐγὼ δ' οὔτ' ἔρωτα δίκαιον ψέγω οὔτε τοὺς κάλλει διαφέροντάς φημι πεπορνεῦσθαι οὔτ' αὐτὸς ἐξαρνοῦμαι μὴ οὐ γεγονέναι ἐρωτικὸς καὶ ἔτι νῦν εἶναι. La tesi di Lisia nel Fedro è che bisogna τοῖς μὴ ἐρῶσι χαρίζεσθαι.

(75) ἀκαιρία è l' operare fuor di tempo; e si riferisce a quel loro dirigersi a' fanciulli troppo teneri di età, non ancora giunti a quella che a Pausania pare opportuna. Dell' ἀκαιρία tratta Theoph. *Char.* 12.

(76) Καὶ δὴ καί. « Trapasso alla trattazione speciale d' un punto importante ». Così l' Hug. a q. l. Il Rückert: *Quod in universum valet, honestam actionem fieri modo quo peragatur, id nostra etiam instituta declarant.* Ma qui Pausania non risale alla sentenza generale enunciata 181 A; bensì si limita a spiegare in

particolare quale la legge dell'amore sia presso i diversi popoli greci, in relazione del concetto ch'egli n'ha espresso.

(77) L'Hug dice che qui νόμος comprende così la legge come l'opinione popolare, così il νόμος come l'ἦθος, che Demostene distingue, *De Cor.* 114; meglio Wolf, cit. dal Rettig a q. l. *In tota hac oratione Sydenham observat non de legibus scriptis agi, sed de more, consuetudine, instituto, regula agendi tacito quodam hominum consensu observata. Recte. Nam leges publice latas de amore, quales h. l. occurrunt, non est verosimile fuisse in Graecia. Et usus loquendi fert* νόμους ἀγράφους. *Etiam* νομοθετεῖν *nonnumquam dicitur*». Difatti, è usato 182 B. Non altrimenti è inteso il νομοθέτης nel Cratilo.

(78) καὶ ἐν Λακεδαίμονι, parole che si leggono nel testo tra ἐνθάδε e ποικίλος, quantunque si trovino nei codici B T, sono state cancellate dal Winckelmann, e dopo lui dal Baiter, dallo Jahn, dal Teuffel, dallo Schanz, dall'Hug. E vanno cancellate, perchè nel rimanente di Lacedemone non si parla: sono una glossa marginale.

(79) « Di quelli, che hanno un'opinione assoluta sopra l'amore (ἁπλῶς ὥρισται, e più innanzi νενομοθέτηται) sono nominati primi gli Elei e i Beoti, i quali approvano l'amore senza distinzione. Presso di loro, l'amore sensuale dei fanciulli era ritenuto come affatto lecito. Xen. *Symp.* VIII, 34; ἐκείνοις μὲν γὰρ ταῦτα νόμιμα, ἡμῖν δ' ἐπονείδιστα. Xen. *Rep. Laced.* II, 13: Plut. *de liberis educandis*, 11 F; Aelian. *Var. Hist.* 13, 5. Libanius ὑπὲρ τῶν ὀρχηστῶν ed. Forster. *Rostocker Programm.* 1878. Marx, *Studia Luciliana* p. 13. Max. Tyr. *Diss.* XXVI 8. In *Rep. Laced.* l. c. è detto dei Beoti che presso di loro l'amor dei fanciulli è tenuto per una relazione onorevole: οἱ μὲν τοίνυν ἄλλοι Ἕλληνες ἢ ὥσπερ Βοιωτοὶ ἀνὴρ καὶ παῖς συζυγέντες ὁμιλοῦσιν ἢ ὥσπερ Ἠλεῖοι διὰ χαρίτων τῇ ὥρᾳ χρῶνται. I Cretesi presso i quali aveva luogo un formale ratto dei fanciulli (ἁρπαγμός, cf. Plut. *de lib. educ.* 11 F. Plat, *Leg.* VIII. 836) sono qui omessi, e in generale tutti i Dori, compresa Sparta. (Vedi n. 75). Di questa opinione dei Beoti è accagionata da Pausania la lor limitazione di spirito; e ciò ch'è particolarmente caratteristico, il lor difetto di eloquenza, οὗ μὴ σοφοὶ λέ-

γειν; chi può sedurre colla parola eloquente, è scevro, a parer suo, di biasimo » Hug a q. l.

(80) S' intende gli Ioni dell' Asia minore, tornati di nuovo soggetti a' Persiani dopo la pace di Antalkidas, 387 a. C. Plat. *Crat.* 409 E. *Leg.* III, 69. Per contrario dopo la guerra Persiana questi Ioni erano quelli che ἀπὸ βασιλέως νεωστὶ ἠλευθέρωντο. Thuc. I, 95.

(81) Le palestre e i ginnasii, in cui nasceva e s' alimentava l' amor dei fanciulli, erano anche il luogo dove s' imparava ginnastica e si conversava di cose intellettuali Cic. *Tusc.* IV, 70: *mihi quidem haec in Graecorum gymnasiis nata consuetudo videtur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores. Bene ergo Ennius: Flagiti, principium nudare inter cives corpora.* Plut. *Erot.* 751 F; 752 A; Xen. Ephes. III 2, 2, etc. etc. (Asl, ).

« Già a' tempi dei Pisistratidi un Amore con ara era collocato all' entrata del Ginnasio dell' Accademia, dedicato da Charmo, l' amante d' Ippia. Cleidemo presso Athen. XIII 609 (Müller, *Fr. Hist. gr.* I. p. 364 N. 32) ne dà l' iscrizione: ποικιλομήχαν' Ἔρως, σοί τονδ' ἱδρύσατο βωμόν | Χάρμος ἐπὶ σκιεροῖς τέρμασι γυμνασίου. Inoltre nei ginnasii erano tenute conversazioni filosofiche già a volta da Socrate, come si vede alla fine di questo stesso dialogo; poi diventarono sedi a dirittura delle diverse scuole filosofiche. Anche al pericolo politico delle associazioni nate nei ginnasii, φιλίαι ἰσχυραὶ καὶ κοινωνίαι, è accennato più volte. Da Aristotele, *Pol.* V, 11, 1313 B, è allegato tra le regole di condotta dei tiranni; πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίγνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις, καὶ μήτε σχολὰς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίνεσθαι σχολαστικούς (Rettig). Platone, *Leg.* 1. 636 B, deriva da quelle fratellanze le sollevazioni accadute presso i Milesii, i Turii ed i Beoti; Ateneo, XIII, 692, nota una serie di tiranni, a cui amicizie tra uomini divennero o minacciarono di divenire pericolose; così a Falaride di Agrigento l' amore di Caritone e Melanippo; e Falaride bruciò per questo e distrusse le palestre: ὥσπερ ἀντιτειχίσματα ταῖς ἰδίαις ἀκροπόλεσιν. Isokr. *Nicocles* 54 ». (Hug).

(82) Leggo col Badham τά τε ἄλλα πάντα; i cod. B T hanno τά τε ἄλλα πάντα καί. La lez. del Badham è stata accolta dallo Schanz e dall' Hug; e quale ne sia la ragione indubitata si può vedere nel *Krit Anh.* di

questo p. 219. Aggiungere col Badham stesso καλά, o mutare ἄλλα in καλὰ come propone l'Usener, è soverchio. S'intende *ogni altra cosa delle belle.*

(83) « Ἔρως dell'amante, φιλία dell'amato; 179 C φιλία è detto, in senso più generale, così dell'amato come dell'amante. — Ipparco tese insidia ad Armodio, l'amato di Aristogitone. Vedi Thucid. I. 20, VI. 54, che combatte con gran vivacità il concetto popolare, che la caduta dei Pisistratidi si deva spiegare con motivi politici ideali. Inoltre, egli osserva (e anche questo si oppone al κατέλυσεν αὐτῶν τὴν ἀρχὴν nel nostro luogo) che alla coppia degli amanti congiurati riuscì soltanto di uccidere Ipparco, ed essi stessi soggiacquero. Però, indirettamente, contribuirono alla caduta della tirannide con ciò che per il loro atto forzarono Ippia a tirare troppo la corda. S'affaceva al sistema politico di Clistene onorare Armodio e Aristogitone, come uccisori di tiranni e fondatori di libertà; giacchè appartiene al suo tempo (Wachsmuth, *Die Stadt Athens*, I, 58) l'erezione ad essi di due statue onorarie di bronzo nell'*agora*, fatte dallo scultore Antenore, che Serse portò via (Paus. I, 8 5), e furono surrogate dal gruppo in bronzo degli artisti Critios e Nesiotes. E altre testimonianze di onore s'ebbero come il vitto nel Prytaneo, che tornarono a beneficio degli eredi; d'allora in poi, vennero nei canti (*Scolia* fr. 9 13 B) e nella leggenda glorificati come liberatori di Atene, e in pari tempo vantati come ideali degli amorosi. Aeschin. I, 144 πρῶτον μὲν τοὺς εὐεργέτας τοὺς ὑμετέρους, Ἁρμόδιον καὶ Ἀριστογείτωνα, καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλους πίστιν καὶ τὸ πρᾶγμ' ὡς συνήνεγκε τῇ πόλει διεξιών. Lucian. *de parasito* 48: τί δέ; οὐχὶ καὶ Ἀριστογείτων δημοτικὸς ὢν καὶ πένης, ὥσπερ Θουκυδίδης φησί, παράσιτος ἦν Ἁρμοδίου; τί δέ; οὐχὶ καὶ ἐραστής; (Hug) — *Diventata salda* traduce alla lettera βέβαιος γενομένη; si riferisce così all'amicizia di Aristogitone come all'amore di Armodio.

(84) Qui è ragionato come se si dovesse alla volontà di alcuni l'introduzione d'un costume, o d'un concetto intorno alla legittimità d'un costume. Perciò è riportato questo all'atto di quelli che lo posero o ne fecero legge; e il tempo del verbo con cui ciò è espresso, è un passato: ἐτέθη-θεμένων-ἐνομίσθη, — νενομοθέτηται; e i due verbi usati qui τίθεσθαι-νομοθετεῖν o νομίζειν valgono il mede-

simo. È invece posto al presente il verbo che esprime l'esistenza attuale del costume: κεῖται. D'altra parte, non è negato che il costume è un effetto così della volontà di chi l'introduce come della disposizione d'animo di chi l'adotta; θέμενοι sono l'uno e l'altro.

(85) Sarà facile al lettore italiano, come era di certo al greco, accorgersi, che Pausania qui riesce a dare ai suoi concetti una coordinazione sintattica sino a ὀνείδη = *biasimi*; ma qui, 183 A, la spezza, per addurre le prove dell'ultima sentenza, e non ripiglia a esporre il concetto della legge, — non già più il periodo, con cui l'ha cominciato a fare e s'è interrotto — se non a 183 C: ταύτῃ μὲν οὖν οἰηθείη ἄν τις.

(86) L'opinione che sia più bello l'amare i più generosi e i migliori, τοὺς γενναιοτάτους καὶ ἀρίστους, è prova, che in un tale amore non si trova niente di obbrobrioso; e l'aggiunta che non vi si trovi nulla a ridire, se quelli non sono corporalmente i più belli, prova che quest'amore si dirige piuttosto all'animo che al corpo. Qui, dunque, αἰσχίους, s'intende della bruttezza corporale; ma qualche parola più addietro αἰσχρὸν è inteso della bruttezza morale. Questo doppio significato l'ha anche *brutto* in italiano e me ne sono talora giovato; ma non sempre: qualche volta ho tradotto *turpe* il brutto morale, come più addietro.

(87) La riuscita nell'amore è assomigliata ad una caccia fortunata; parole che si riferiscono a questa, sono usate di quella; qui αἱρεῖν, altrove διώκειν, φεύγειν, ἁλίσκεσθαι; vedi 184 A. Anche alla riuscita della ricerca filosofica e a questa s'applica la stessa immagine: *Phædo* 66 A e C: ed altrove.

(88) In greco *fare fatti*: ἔργα ἐργάζεσθαι: così più innanzi δουλείας δουλεύειν, ποιεῖν-ποιούμενοι: ed altrove. Queste assonanze di principii di parole o paronomasie a Pausania piacciono; ed io gliele ho conservate sin dove ho potuto.

(89) La volgata ha πλὴν τοῦτο, φιλοσοφίας κτλ.. Così B. T. Siccome la filosofia non ha qui luogo, parecchi eruditi le cui congetture si possono vedere nello Schanz, hanno cercato qualche parola da mettere in sua vece. Lo Scheiermacher, e dietro lui lo Schanz la cancellano. Quantunque non ne manchino difensori (Ast, Stallbaum, Kreyenbühl, Rettig, Schmelzer), pure io sto coi primi: e si possono nell'Hug, *Krit. Anh.* p. 219, vedere le ragioni.

(90) Se qui dopo ἀρχὴν dovesse nel testo rimanere ἄρξαι il traduttore, che volesse essere fedele, dovrebbe qui aggiungere un verbo che corrispondesse ad ἄρξαι; ma quando volesse continuare ad esser tale, sarebbe molto impacciato a tradurre le parole che seguono: ἢ-δύναμιν; poichè o dovrebbe introdurre un verbo di suo, o rendere ἄρξαι con un verbo, non proprio, soltanto ad ἀρχὴν, ma adattabile anche a δυνάμιν. Appunto per la necessità di un verbo siffatto, ἄρξαι è cancellato dal Vermehren, che lo Schanz e l'Hug, *Krit. Anh.* p. 220, seguono. Pure si può difendere con ragioni che varrebbero anche per mantenere più innanzi nel testo ὀμνύντες dopo ὅρκους. Anche qui, difatti, ποιούμενοι serve bene ai sostantivi precedenti, come a quello a cui sta d'appresso, e al seguente; e ὀμνύντες crea lo stesso impaccio di ἄρξαι qui. Si può dire che i due verbi, che paiono soverchi, si accordano col tono generale qui del discorso di Pausania, che vuol raffigurare quello d'una persona nel cui spirito le osservazioni e le idee si affollano. In italiano a ogni modo l'impaccio diventerebbe soverchio; e anche senza i due verbi, resta di tale rappresentazione abbastanza.

(91) « δύναμις, dice l'Hug, è qualunque posto d'influenza, o momentaneo potere in opposizione ad ἀρχὴ ὑπεύθυνος in stretto senso. Δυνάμεις πολιτικαί, 184 A, abbraccia l'ἀρχὴ e la δύναμις ». Qui la parola è usata con molta generalità; vale tutto ciò che metta l'uomo in grado d'esercitare un potere, e non sia propriamente ἀρχὴ. M'è parso che « grado » la renda abbastanza.

(92) Vedi n. 88.

(93) Qui ho seguito lo Schanz e l'Hug, che accettano la cancellazione di ὀμνύντες, proposta dall'Hertz. Vedi n. 90.

(94) Ovid. *Ars. Am.* II, 223: *frigidus et nuda saepe jacebis humo.* Vedi *Symp.* 203 D: Aristaenetus II. 20; Hor. *Carm.* III, 10, 2.

Hug fa osservare nelle parole greche corrispondenti la copiosa alliterazione di δ, λ, ο, ου: ἐθέλοντες δουλείας δουλεύειν οἵας οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδείς. Non è male, che quest'arte, uno scrittore moderno non l'usi; ma è rincrescevole, che poichè è nel testo, non si possa riprodurre nella traduzione. Quanto alla cosa, Xen. *Cyrop.* V. I, 12.

(95) ἀνελευθερία, la parola del testo qui, è il com-

plesso di tutto quello che disdice a un uomo libero. Noi non abbiamo la bell a parola.

(96) La volgata ha: ἀφροδίσιον γὰρ ὅρκον οὔ φασιν εἶναι: il codice B ha τῶν ὅρκον; il T τῶν ὅρκων, che son peggiori lezioni. Agli eruditi, o tratti dalla forma di proverbio o dal non parere compiuta quella in cui è scritto qui, è parso che qualcosa fosse a mutare o supplire. Il proverbio è comunemente espresso a modo di esclamazione: ἀφροδίσιος ὅρκος (*ahimè; un giuramento di amore!*), o, a modo di sentenza così: ἀφροδίσιος ὅρκος οὐ δάκνει, (in questi due modi presso Esichio), ovvero, Diogenian. III, 27, ἀφροδίσιος ὅρκος οὐκ ἐμποίνιμος; oppure, Aristaen. II, 20; Callim. *Ep.* 27 (Schneider): τοὺς ἐν ἔρωτι ὅρκους μὴ δύνειν οὔατ' ἐς ἀθανάτων. L' ultima è troppo lontana dall' usata qui da Platone per essere adoperata a correggere la presunta lacuna di questa; le due altre sono state adoperate a ciò la prima dal Teuffel, *Rhein. Mus.* XXIX, che legge δάκνειν invece di εἶναι; la seconda dall' Osann, *ad Cornut.* 321, che aggiunge ἐμποίνιμον, seguito dallo Schanz. Invece, l' Hartz preferisce ripetere ὅρκον; e così l' Hug. Ma davvero la forma di esclamazione in cui anche il proverbio appare, legittima il modo in cui da Platone è allegato qui; e ch' io ho riprodotto. Si osservi coll' Hommel il φάσιν: Pausania mette l' affermazione a carico altrui, come fa della sentenza del proverbio: ὥς γε λέγ. ο. π. A lui, come si vede 183 E, non par cosa da buono amante. — Quanto alla cosa, oltre i citati, Ovid. *Ars. am.* I, 633: *Iuppiter ex alto periuria ridet amantum | et jubet Aeolios inrita ferre notos.* Tibull. I, 4, 21; III, 6, 49; Anth. Pal. V, 3, 5; e un frammento d' un poeta incognito presso Chorikios, *Apologia mimorum* Ed. Graux.; *Revue de philol.* I, p. 217; μὴ δείμαινε θεοὺς ἐράων ἣν ψεῦδος ὀμόσσῃς. Del resto, è sentenza ripetuta poi da tanti; e che Amore non è più in grado di cansare.

(97) L' Hug cita qui Libanio: περὶ ὀρχηστῶν, 9: (p. 18 ed. Förster): διὰ τοῦτο ἤδη τινὲς ἐν μέσῳ παιδαγωγῶν καὶ πολλοῖς ὀφθαλμοῖς κεκυκλωμένοι πανταχόθεν ἀπειλαῖς φόβοις ἐλπίδι πληγῶν πάντα ταῦτα ὑπερβάντες τὰ τειχία διελέχθησαν τοῖς ἐρασταῖς. οὕτω γὰρ εὐπρεπὲς λέγειν.

(98) Orelli leggeva τοὺς ἐραστάς, non ἐρασταῖς, com' è nel testo. Ma qui il divieto è fatto agli amati; e per renderlo efficace, son preposti i pedagoghi a questi dai padri

loro; i quali non avrebbero modo di farne essi divieto agli amanti, cioè a persone che non dipendono da essi, e a cui al contrario vengono incoraggiamenti da ogni parte, sicchè non ne potrebbero essere, com'è detto qui, vituperati da coetanei e dagli amici; questo vituperio non può cadere che sugli amati più o meno giovinetti.

(99) Qui si leggono tra ἐρασταῖς ed οἱ ἡλικ. alcune parole nel testo, che lo Iahn ha cancellato, e dietro lui mettono tra parentesi lo Schanz e l'Hug. I cod. B, T le hanno con questa variazione, che nel primo si leggono così: καὶ τῷ παιδαγογῷ ταῦτα προστεταγμένα οἱ; nel secondo è tralasciato l'articolo, e messo invece ἧ. Si veda Hug, *Krit. Anh.* p. 220; le sue ragioni mi persuadono che siano una glossa marginale. Vedi *Phaedr.* 255 A.

(100) τὸ δέ, οἶμαι, ὧδ' ἔχει · οὐχ ἁπλοῦν ἐστιν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη οὔτε καλὸν εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὔτε αἰσχρόν, ἀλλὰ κτλ. Τὸ δὲ introduce la soluzione di una difficoltà. *Theät.* 166 A: τὸ δέ, ὦ ῥᾳθυμότατε Σώκρατες, τῇδ' ἔχει; e qui è riferito a quello detto prima, come *Symp.* 198 D: τὸ δὲ ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὐ τοῦτο ἦν τὸ καλῶς ἐπαινεῖν ὁτιοῦν. Ora che cosa vieta, che qui il τὸ stesso, ch'è pure il soggetto di ἔχει, sia anche soggetto di ἐστιν; e che la proposizione: οὐχ ἁπλοῦν ἐστιν, segua la precedente, con cui ha identico il soggetto, senza nessuna espressa particella congiuntiva, il che non è inusitato in Platone? Io non vedo miglior modo di rendersi conto della sintassi di questo periodo, e trovo molto men semplice dichiarazione di esso, sì quella del Wolf e dello Stallbaum, e sì quella del Bonitz, *Herm.* II, 30, che si possono tutteddue leggere nell'Hug, a cui piace la seconda.

(101) τούτους δὴ βούλεται ὁ ἡμέτερος νόμος εὖ καὶ καλῶς βασανίζειν, καὶ τοῖς μὲν χαρίσασθαι, τοὺς δὲ διαφεύγειν. Il Vögelin, secondo l'Hug, ha provato luminosamente, che le ultime parole: καὶ τοῖς μὲν — διαφεύγειν, si devono come interpellare, cancellare; congettura che secondo lo Schanz, appartiene al Badham. Se vi si mantenessero, τούτους varrebbe gli amanti; ora, nelle parole precedenti si discorre non solo di questi, ma anche degli amati, e nelle seguenti del pari; e il concetto della legge è che si deva levar saggio degli uni e degli altri, in diverso modo. Il che non è in tutto vero. Nel periodetto pre-

sente si ragiona solo degli amanti, come in realtà si è fatto nel precedente. In quello che segue, degli amanti e degli amati; e nell'altro seguente degli amati solo.

(102) Il testo volgato ha qui dopo εὐεργετούμενος le parole εἰς χρήματα ἢ εἰς διαπράξεις πολιτικάς, che l' Hirschig ha proposto di cancellare, seguito dallo Iahn, dall' Usener, dal Badham, dallo Schanz, dall' Hug. Oltre l' essere inutili, ed una ripetizione di quelle appena precedenti ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ πολιτικῶν δυνάμεων, rompono la corrispondenza dei due membri del periodo ἐάν τε — καρτερήσῃ e ἄν τε — καταφρονήσῃ (Hug. *Krit. Anh.* p. 220). I casi qui esposti da Pausania son due, o che l'amato si lasci vincere dall' amante ricco e potente per trarre frutto dalla ricchezza e potenza di lui o ch' egli gli ceda per paura, che abbia della sua ricchezza e potenza.

(103) Il testo volgato è questo: ἔστι γὰρ ἡμῖν νόμος, ὥσπερ ἐπὶ τοῖς ἐρασταῖς κτλ; ed è mantenuto per ultimo dallo Schmelzer, senza neanche esprimerne un menomo dubbio. Invece, il Vermehren cancella le parole ἔστι γὰρ ἡ. ν.; ed è seguito dallo Schanz e dall' Hug. Altri propongono altre correzioni; ὡς γὰρ ἡμῖν νόμος, ὥσπερ l' Usener; ὥσπερ γὰρ ἡμίν νόμος il Badham, ὡς γὰρ l' Hirschig e l' Hug. I codici hanno: ἔστι γαρ ἡμῖν νόμος B; ἔστι γὰρ ἡμῖν νόμος T e Stobeo. Prima di risolversi tra tante proposte, guardiamo la non minor copia di congetture che sorge poco più innanzi: καὶ ἄλλη μία μόνη δουλεία ἑκούσιος λείπεται κτλ.. Ora qui il cod. B ha: κ. ἄ. μία μῶν, mentre il cod. T καὶ ἄλλη μία μόνον, e Stobeo la lez. comune. Gli eruditi hanno variamente proposto di surrogare μόνη o aggiungervi: καὶ τούτοις μία μόνη o καὶ ἄλλος ᾧ τούτοις μία μόνη Schutz *Op.* 121; καὶ ἄλλη μία νομίμη Bast *Krit. Vers.* 36, καὶ ἄλλη μία νόμῳ; Ficinus, Winckelmann; καὶ ἄλλη μία Ruckert; καὶ τούτοις ἄλλη μία Badham, che cancella δουλεία; καὶ ἄλλη μία παιδικῶν Vermehren; καὶ ἄλλη μία ἐρωμένῳ Usener; καὶ ἄλλη μία νέων Hug; καὶ ἄλλη ἡμῖν νόμω Kreyenbühl *Blätter f. d. bayer Gymnasialw* XVI. 58; καὶ ἄλλη μία τῶν ἐρωμένων τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ Schanz.

Sarebbe lungo discutere una per una tutte queste congetture e la ragione di ciascuna. Miglior partito è riguardare con cura quello che esige qui il ragionamento di Pausania. Egli dopo detto come la legge Ateniese

vuole, che si scrutinino a vicenda l'amante e l'amato, e quali siano le ragioni illecite e vergognose dell'amore in quest'ultimo, spiega quale sia, a parer suo, la sola lecita: e lo fa, ricordando, come già egli aveva concluso prima, che una sola servitù ci fosse non biasimevole, quella dell'amante verso l'amato (183 B). Come, dice, nell'amante non è biasimevole rendere spontaneamente qualunque servigio all'amato, così un'altra servitù non biasimevole resta, quella dell'amato all'amante, quando ne sia oggetto la virtù, quando, cioè, oggetto dell'amato sia diventare più virtuoso per l'influenza dell'amante sopra di lui. Adunque, si parla di certo dell'amato solo nella seconda parte del periodo: οὕτω δὴ — ἐπονεῖδ. Ma è necessario che l'*amato* vi sia esplicitamente nominato, come la più parte delle congetture citate suppongono? A me non pare: che si trattava di dir cosa attinente all'amato, era già espresso nelle parole μία δὴ — παιδικά. Il modo in cui Pausania sviluppa il suo concetto è questo: ricorda d'aver detto che è servitù lecita quella dell'amante verso l'amato; e ne allega un'altra del pari lecita, quella dell'amato verso l'amante per diventare virtuoso. Sicchè a me pare che non vi sia nulla a mutare nelle parole: καὶ ἄλ.. — ἐπον. e vi si possa accettare la lez. del cod. T o quella di Stobeo.

Resta a considerare, se le parole a principio; ἔστι γὰρ ἡμ-νόμ, si devano mantenere o cancellare. Certo, se si legge col B ὅσπερ ne verrebbe, come dice l'Hug, *Krit. Anh.* p. 220, un anacoluto intollerabile: ma niente vieta leggere ὥσπερ col T e con Stobeo. Ora, quando si legga così, non resta altra accusa da fare a quelle parole, se non questa sola; che Pausania le avrebbe potute risparmiare. S'intendeva senza esse, che nelle parole seguenti egli avrebbe esposta la legge. Ma mi pare una ripetizione siffatta conforme al suo stile, e non esclusa neanche dal principio del Cap. VI: Νενόμισται γὰρ κτλ. che danno ulteriore indizio che la legge sia quella.

(104) L'identificazione della sapienza colla virtù, sicchè σοφία o φρόνησις sia concepita essa stessa come virtù, non è soltanto socratico-platonica, ma abituale in genere alla gente colta del tempo. Soph. *Oed. Rex* 600 ed altr. Ricorre anche più innanzi.

(105) La legge che regge l'amore dei fanciulli, è quella

che governa gli amanti loro, cioè che a questi è onorevole qualunque atto servile che facciano per quelli: a questa dovrebb' essere contrapposta la legge che regge gli amati verso gli amanti; come la legge per gli amati è che non devono gratificare gli amanti se non per diventare virtuosi, essa è detta legge, che ha per oggetto l'amore della virtù e d'ogni altra sapienza.

(106) Il testo volgato ha: ὁ μὲν χαρισαμένοις παιδικοῖς ὑπηρετῶν ὁτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν δικαίως ἂν ὁτιοῦν ἂν ὑπουργεῖν. Manca nel secondo membro la parola corrispondente a ὑπηρετῶν nel primo: però più eruditi v'introducono ὑπουργῶν, il Baiter dopo ὑπουργεῖν, il Rettig e lo Schanz dopo δικαίως, l'Hug prima; che mi pare il miglior posto. Però, se la parola non vi starebbe male, non è necessaria. L'ὑπηρετῶν del primo membro può servire anche al secondo. In italiano l'ho ripetuto. Quanto alla congettura dell'Usener che χαρισαμένοις avanti a παιδ. si deva cancellare, vedi l'Hug. *Krit. Anh.* p. 221, che la rigetta.

(107) ὁ δὲ δεόμενος εἰς παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι. Lo Schanz vuol leggere ἵστασθαι contro i codici e senza bisogno; l'Herwerden cancellare εἰς; ma la pretensione dell'amato d'acquistare a dirittura *la coltura e ogni altra sapienza* sarebbe soverchia, e non rispondente a quanto si ripromette di potergli dare l'amante. Κτᾶσθαι è usato assolutamente; così in italiano *acquistare in qualcosa*; e si rispondono le due locuzioni: εἰς φρόνησιν ξυμβάλλεσθαι per parte dell'amante, εἰς παίδευσιν κτᾶσθαι per parte dell'amato.

(108) Gli eruditi tedeschi analizzano acutamente questo periodo, e l'analisi giova a intendere l'arte antica dello stile. Mi servirò delle parole dell'Hug: Da ὅταν γὰρ D (*chè quando*) ad ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ E (*in altro caso no*), il corso delle due leggi è esposto in modo, che così l'ἐραστής come l'ἐρώμενος si fanno l'uno incontro all'altro, ciascuno armato della legge che lo riguarda, e che è diventata per ciascun di loro un principio dirigente da cui non si deve allontanare. Il resultato armonico, che quivi appare, è rappresentato anche estrinsecamente mediante la euritmia calcolata dei periodi, che si può rendere visibile per questo modo;

I.
1. ὅταν γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ ἔλθωσιν ἐραστής τε καὶ
2. νόμον ἔχων ἑκάτερος παιδικά

II.
3. ὁ μὲν χαρισαμένοις παιδικοῖς ὑπηρετῶν ὁτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν
4. ὁ δὲ τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν ὑπουργῶν δικαίως αὖ ὁτιοῦν ἂν ὑπουργεῖν

καὶ

5. ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ξύμβάλλεσθαι
6. ὁ δὲ δεόμενος εἰς παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι

III.
7. τότε δὴ τούτων ξυνιόντων εἰς ταὐτὸν τῶν νόμων,
8. μοναχοῦ ἐνταῦθα,
9. ξυμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι παιδικά ἐραστῇ χαρίσασθαι,
10. ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ

Si consideri come qui il δίκωλος I risponde nella lunghezza rispettiva a ciascuno dei δίκωλοι del III; e invece i due δίκωλοι del II, che sta nel mezzo, sono quasi di pari lunghezza; e hanno tutti principio uguale ὁ μὲν 3 e 5, ὁ δὲ 4 e 6, mentre la prima coppia ha uguale terminazione, ὑπηρετεῖν 3. ὑπουργεῖν 4. e così la seconda coppia ζυμβάλλεσθαι 5. κτᾶσθαι 6.; e le terminazioni di ciascuna coppia mostrano una rima, si può dire, o meglio assonanza.

(109 110) [La nota 109 va trasposta dopo *bello*] εἰ γάρ τις ἐραστῇ ὡς πλουσίῳ πλούτου ἕνεκα χαρισάμενος ἐξαπατηθείη καὶ μὴ λάβοι χρήματα. Le parole: καὶ μὴ λάβοι χρήματα, sono cancellate dal Cobet, che l' Hug segue. La ragione del Cobet è questa: Mnemos. N. 8, 11 *satis perspicuum est, opinor, in tali re* ἐξαπατηθείη, *et puerile est id interpretari esse* καὶ μὴ λάβοι χρήματα. All' Hug, di giunta, pare ch' esse sono molto scipite e starebbero meglio dopo ἀναφανέντος τοῦ ἐραστοῦ πένητος; oltrechè guastino l' euritmia del periodo, così come si vedrà descritta più innanzi.

ὡς ἀμείνων ἐσόμενος διὰ τὴν φιλίαν ἐραστοῦ. L' Hug da prima osserva, che secondo i cod. B. T. dovrebbe scri-

versi τοῦ ἐρ; — il che se lo Schanz riferisce bene, non sarebbe vero —; poi che guastano quella stessa euritmia; oltrechè Pausania, volendo parlare per lo appunto, avrebbe dovuto dire διὰ τὸν ἔρωτα τοῦ ἐραστοῦ 182 C. L'Hirzel s'accorda con lui, *Unters. zu Cic. Philos. Schr.* II, 395.

ἐξαπατηθείη ἀναφανέντος ἐκείνου κακοῦ καὶ οὐ κεκτημένου ἀρετήν; ancora quest' ultime parole οὐ — ἀρετὴν son cancellate dall' Hug; e qui, oltre alla loro superfluità ha per ragione contro esse il danno che fanno a quella stessa euritmia.

Sicchè prima di decidersi sulle tre atetesi proposte, parliamo di questa.

È chiaro, che nelle parole, che contengono la conclusione di tutto il discorso: εἰ γάρ τις 185 A — κάλλιστον B, si contiene la prova della sentenza, che le precede: ἐπὶ τούτῳ — καὶ μή; e prima della seconda sua parte: ἐπὶ δὲ — καὶ μὴ 184 E), poi della prima: ἐπὶ τούτῳ — αἰσχρὸν. La prova, cioè, è condotta chiasticamente; e qui non ha dubbio.

Ora questa prova, a parere dell' Hug, prenderebbe stilisticamente questa forma:

(στροφή)

I. { εἰ γάρ τις ἐραστῇ ὡς πλουσίῳ πλούτου ἕνεκα χαρισάμενος ἐξαπατήθειη,
ἀναφανέντος τοῦ ἐραστοῦ πένητος,
οὐδὲν ἧττον αἰσχρόν }

II. { δοκεῖ γὰρ ὁ τοιοῦτος τό γε αὑτοῦ ἐπιδεῖξαι.
ὅτι ἕνεκα χρημάτων ὁτιοῦν αν ὁτῳοῦν ὑπηρετοῖ,
τοῦτο δὲ οὐ καλόν }

κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ λόγον κἂν

(ἀντιστροφή)

I. { εἴ τις ὡς ἀγαθῷ χαρισάμενος καὶ αὐτὸς, ὡς ἀμείνων ἐσόμενος ἐξαπατηθείη,
ἀναφανέντος ἐκείνου κακοῦ, }
ὅμως καλὴ ἡ ἀπάτη

δοκεῖ γὰρ αὖ καὶ οὗτος τὸ καθ' αὑτὸν δεδηλωκέναι

II. { ὅτι ἀρετῆς γ' ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι πᾶν παντὶ προθυμηθείη,
τοῦτο δὲ αὖ πάντων κάλλιστον }

« Ciascuna strofa ha due periodi τρίκωλοι: in ciascuno dei primi periodi la lunghezza dei κῶλα è discendente; in ciascuno dei secondi il κῶλον mezzano è il più lungo. Tra le due strofe sta il trapasso κατὰ τόν κτλ. fuori ritmo ».

Non può, chi appena consideri l' analisi, così presentata dall'Hug, negarne la giustezza. E non è men retto ciò ch'egli qui dice della opportunità sua: *Die Ausführung selbst geschieht.... in Form von Strophe und Antistrophe mit vollkommener Responsion in der Länge der Kola und Eurhytmie der Perioden. Ebenso entsprechen sich genau die Constructionen, der Sinn der einzelnen Ausdrücke, oft der Laut derselben, häufig auch Anfang oder Ende der Kola. Diese Tonmalerei hat die Rhetorik aus der Lyrik herübergenommen, in welcher bekanntlich respondierende Stellen oft durch gleiche oder ähnliche Worter etc. markiert werden. Insbesondere hat sich Gorgias derselben bedient. Der rhytmische Bau der Perioden wird dagegen von Thrasymachus und Isokrates abgeleitet. Offenbar hat hier Platon diese Abirrungen der Rhetorik absichtlich recht plastisch schildern wollen: uns ist wenigstens kein Beispiel aus Rhetoren und Rednern bekannt, in welchem die Übereinstimmung mit lyrischem Strophenbau so handgreiflich wäre.*

Ora, quando s' ammetta, come a me par necessario, l' analisi dell' Hug, non si possono non consentirgli le tre atetesi di cui ho discorso nella nota precedente. Sono tre glosse marginali introdotte nel testo quelle ch' egli propone di cancellare; ed ha soprattutto questo carattere l' ultima.

(111) Più innanzi Παυσανίου δὲ παυσαμένου s' è potuto rendere. Che quest' accoppio di due parole non sia fortuito, ma pensato, lo dice Aristodemo, affermando d'avere imparato dai sapienti, cioè qui dai sofisti, da quelli che sanno l' arte del discorrere, τὰ ἴσα λέγειν (vedi Hermogenes, περὶ μεθόδου δεινότ. 13 = Spengel, *Rhetor. Graeci*, p. 436) Ἴσα è termine generale d'ogni assonanza o corrisponsione di suoni nel discorso. Un esempio semplicissimo n' è il presente; e com' è propriamente una ripetizione delle prime sillabe di due parole, è una παρίσωσις κατ' ἀρχάς; se fosse nelle desinenze sarebbe un ὁμοιότελευτον. A un artificio simile alla fine del discorso di Pausania dava oc-

casione il carattere dello stile di lui; come s' è visto nella nota precedente e nella 108. Simili artificii sono tra quelli che Dion. Halic. *Epist. II ad Amm.* e 17 chiama μειρακιώδεις σχηματισμοί. L'assonanza delle ultime sillabe anche nell'isocolia era tanto cansata da Demostene quanto ricercata da Isocrate. Hermog. περὶ ἰδεῶν I 12 Sp. p. 333.

Anche παῦσαι ricorda questo bisticcio e il nome stesso di Pausania; ma non si è potuto riprodurre.

(112) Qui le parole: ὡς μέγας καὶ θαυμαστὸς κτλ, ripigliano e ripetono in altro modo e più sintetico quelle precedenti: ὅτι δὲ οὐ μόνον κτλ; e le une e le altre sono rette da quelle che stanno in mezzo: καθεωρακέναι μοι δοκῶ ἐκ τῆς ἰατρικῆς. È un'imitazione anche questa del parlare familiare.

(113) Lo Schanz cancella: καὶ ἐνόντα ἐξελεῖν. Pure compiono il concetto: e che non vi s' aggiunga; καὶ μὴ δεῖ ἐγγένεσθαι, ma si lasci sottintendere, è ancora un effetto dell'imitazione del discorso familiare; sicchè a me non par necessario di aggiungere coll' Herwerden οἷς μὴ δεῖ dopo ἐνόντα.

(114) « Ippocrate si attenne in un certo grado alla dottrina di Empedocle, che aveva distinto quattro elementi (ῥιζώματα): fuoco, aria, acqua, terra; e distinse, lui, nel corpo umano quattro qualità elementari che rispondevano alle quattro materie fondamentali di Empedocle: calore, frigidità, umidità, siccità. Queste qualità del corpo devono dal medico esser ridotte nella retta proporzione, (συμμετρία), e in ciò consiste la salute. Non è chiara la relazione, in cui queste qualità elementari son poste colle quattro fluidità fondamentali del corpo: sangue, flemma, bile nera e gialla. Circa il valore delle distinzioni fondate su questa teoria eran diverse le opinioni dentro la scuola stessa. *De prisc. medic.* L. 1. 604, è avvertito che non si deve esagerarla: « Io non so come quelli che parlan così, e vogliono dalla strada sua sviare l'arte ad ipotesi pensano, in conformità delle lor supposizioni, di curare ammalati. Giacchè da essi, credo io, non s'è scoperto nulla, che in se stesso fosse caldo o freddo, secco o umido, e che, per sua natura, non avesse parte a nient'altro. » (Haese, *Lehrbuch der Gesch. der Medicin* 1. p. 208[3]). Soltanto questo è sicuro, che tra le quattro qualità il θερμόν è riguardato pressochè come

il principio vivificante del corpo. Questa conciliazione degli estremi opposti è espressa da Erissimaco per gratificarne Amore coi termini tecnici φίλα ποιεῖν ed ἐρᾶν ποιεῖν, espressioni delle quali la prima si riferisce all'amato, la seconda all'amante, distinzione, che qui è addirittura senza senso » Hug. a q. l. Ma a me non pare, che nel discorso d'Erissimaco bisogni distinguere l'amante e l'amato, siccome ha fatto Pausania, secondo l'Hug suppone qui e 186 B, dove il sano è, a suo parere, l'amante che bisogna gratificare, l'ammalato è l'amante che non bisogna gratificare. Erissimaco non discioglie l'esame dell'amore in quello delle relazioni diverse che corrono tra l'amante e l'amato; lo comprende in una maniera più sintetica e oggettiva. Si veda il Sommario e il Proemio.

(115) πικρὸν γλυκεῖ è cancellato dal Thiersch, *Spec. crit.* 15; e l'Hug. *Krit. Anh.* p. 222 lo segue. Certo i due contrapposti ψυχρὸν θερμῷ, ξηρὸν ὑγρῷ si seguirebbero meglio immediatamente: *Phæedo* 86 C, *Lysis* 216 A; ma non si può affermare che Erissimaco non potesse o dovesse enunciarne altri.

(116) « Asclepio, originariamente un dio salutifero Tessalo, era, di solito, rappresentato dai poeti, come un eroe, figliuolo del dio salutifero Apollo e di Coronis, e solo più tardi fu generalmente riconosciuto per un Dio. Gli Asclepiadi, ἔκγονοι, *Rep.* X. 599 C, tra i quali Erissimaco si mette, costituivano una specie di confraternita ereditaria, che faceva risalire la sua genealogia sino ad Asclepio: gli Asclepiadi di Cos pretendevano di discendere per parte di madre da Heracles. Una gente, in origine congiunta da legami di sangue, si compose poi di altri elementi, e si allargò a una corporazione professionale con determinate condizioni di ammissione, in particolare un solenne e nobile giuramento; vedi ὅρκος negli scritti ippocratici L. IV, 628-633. Gli Asclepiadi più celebri erano quelli residenti in Cnidos e in Cos (Theopomp. *fr.* 111). Agli ultimi apparteneva il grande Ippocrate II, circa 460-370 a. Cr. di circa 30 anni più vecchio di Platone. Di lui giudica favorevolmente Platone nel Fedro, 270 B; più tardi s'esprime piuttosto con isprezzo su tutta la scuola, *Rep.* III 405 seg.; rimprovera ai κομψοὶ Ἀσκληπιάδαι la loro artificiosa nomenclatura delle malattie » Hug a q. l.

(117) Intende di Agatone ed Aristofane presenti.

(118) « La ginnastica è affine alla medicina. Iccos di Taranto e Herodicos di Selymbria congiunsero le due arti, e dettero in particolare precetti sulla dieta *Phædr.* 227 D, *Leg.* VIII 839 E. Platone, *Rep.* III 406 A, menziona Herodicos con biasimo.

Il Sauppe vuol cancellare γεοργία; ma osserva bene il Vermehren: γεοργία non è quì così fuor di luogo, come pare alla prima. Eryssimaco vi ha già accennato più addietro (τοῖς ἐν τῇ γῇ φυομένοις); ed anch'essa si può definire ἐπιστήμη τῶν τῆς γῆς ἐρωτικῶν etc. « La proprietà del terreno ha analogia col temperamento del corpo, e le diverse specie di concime coi mezzi nutritivi e medicinali » (Sydenham). Del che si avrebbe una illustrazione dal *Prot.* 334 A, B, dove è specificato ciò che giova o nuoce ad uomini, animali e piante. Nel *Laches*, 198 D, è posto insieme ἰατρική e γεοργία; in *Leg.* X 889 D. ἰατρική, γεωργική e γυμναστική ».

(119) Ed. Bywater Fr. XLV. Sull'uso qui della dottrina Eraclitea e il nome che gli è dato, vedi l'appendice in calce al dialogo e il proemio.

(120) « I concetti ἁρμονία, ῥυθμός e simili erano già da gran tempo abituali a quei tempi e introdotti persino nell'insegnamento; vedi Aristoph. *Nubes* 639: πότερον περὶ μέτρων ἢ περὶ ἐπῶν: dove si discorre d'un insegnamento da scuola. Il linguaggio tecnico era stato stabilito da celebri maestri di musica, Laso di Hermione, Agathocle di Atene, tutteddue maestri di Pindaro, poi da Lamprocle, da Damone e da altri; al che in parte si servivano di libri elementari di musica che accompagnavano l'insegnamento orale. Aristosseno, lo scolare di Aristotele, raccolse le nozioni che esistevano e le elaborò con critica filosofica. Il μουσικός si doveva, per prima cosa, occupare dell'ἁρμονία, la dottrina dei tuoni, ma ancora dei ῥυθμοί, le battute, e dell'applicazione dei ῥυθμοί al linguaggio, cioè i così detti μέτρα. (*Phileb.* 17 D; *Leg.* II, 655 A, 672 E. Schol ox. ad *Alkib.* I 108 A). Sicchè si distinguevano d'ordinario tre parti della musica; Harmonia, Rhytmica e Metrica. Vedi Aristide Quintiliano, p. 8, ed. Meibom: τοῦ δὲ τεχνικοῦ μέρη τρία· ἁρμονικόν, ῥυθμικόν, μετρικόν (Westph. *Harmonik und Melöpe der Griechen* p. 11, 30). Intanto è notevole che

Platone, almeno qui, ammette solo la bipartizione in ἁρμονία e ῥυθμός, e considera i μέτρα semplicemente come ῥυθμοί applicati. È da comprendere nello stesso modo Arist. *Poet.* 6, 1449 B 29: λέγω δὲ ἡδυσμένον μὲν λόγον τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν καὶ μέλος, dove ἁρμονίαν καὶ μέλος rappresentano insieme un concetto parallelo a ῥυθμός. Vahlen a q. l.» — Hug a q. l.

(121) Vuol dire nell'armonia e nel ritmo considerati per se, cioè in quanto tali, non accade che occorrano dissonanze, giacchè sono esclusi dalla loro stessa natura; e quindi non vi può aver luogo un amor buono e uno cattivo. Il Rettig cita questa sentenza pitagorea: ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις, οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντί. τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοάτω καὶ ἀλόγω φύσεος τὸ ψεῦδος ἐντί. Vedi Stob. *Ecl. phys.* I, 83.

(122) Cade il duplice amore, v'è, cioè, luogo a destare nell'animo umano disposizioni buone o cattive, quando l'armonia e il ritmo è reso operativo sopra di esso, nella musica, diremmo, pratica. Come più addietro s'è distinto tra l'intendente di medicina, il medico teorico, (ἰατρικώτατος) e l'artefice valente (ἀγαθὸς δημιουργός), così qui si distingue tra il musico teorico e il musico pratico. L'atto proprio dell'uno e dell'altro consiste nel διαγιγνώσκειν, nel discernere; ma il discernere l'accordo in sè dei suoni è detto facile; invece il discernere il valore morale di essi è difficile.

(123) La musica è qui ripartita così:

I. Musica Teoretica (Dottrina della composizione dell'armonia e del ritmo; σύστασις ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ)

1. armonia, ἁρμονία
2. ritmi, ῥυθμοί

II. Musica pratica (usare del ritmo e dell'armonia; καταχρῆσθαι ῥυθμῷ καὶ ἁρμονίᾳ).

1. melopea, μελοποιία (creazion musicale).
2. educazione, παιδεία (esecuzion musicale).

Con questa ripartizione si può comparare quella di Aristide Quintiliano, p. 7, Meibom.

Si badi, che melodie, μέλη, e metri, μέτρα, rispondono in ordine chiastico a ritmo, ῥυθμῷ, ed armonia, ἁρμονίᾳ; cioè le prime sono prodotte dall'armonia, i secondi dal ritmo. Questo chiasmo è figura frequente; ed ha, mi pare, questa ragione, che di due o più vocaboli i

quali si riferiscono ad altri anteriori, e stanno in corrispondenza con essi, occorre prima alla mente, non quello che risponde al primo degli anteriori, ma quello che risponde all'ultimo. Qui, *armonia* è il vocabolo enunciato per il secondo due righi innanzi; sicchè *melodia*, ch'è il vocabolo che risponde ad esso, è posto per il primo, e avanti a quello, che risponde a ritmo, vocabolo che due righi innanzi avea preceduto *armonia*.

(124) Come ποιεῖν in greco, così *comporre* in italiano è usato dello scrivere in musica e in poesia.

(125) Si veda il Protagora, 325 D seg. Il grammatista e il citarista attendono del pari all'educazione, παιδεία, del fanciullo. La qual parola *educazione*, come la corrispondente greca, non è usata qui, perchè nella musica consista tutta l'educazione, ma perchè n'è una parte principale. Il Sydenham in un luogo citato dal Wolf a q. l. annota: nell'educazione greca la poesia congiunta colla musica è uno dei più efficaci mezzi usati a formare i costumi della gioventù, inspirare un modo nobile di pensare, ed eccitarla a nobilmente operare. Di qui la cura diligente posta nella scelta delle melodie da adoperare a questo fine. I filosofi trattano di ciò nei loro scritti; cercano il più esattamente che possono, di esporre gli effetti naturali dei diversi generi di musica o di poesia musicale sugli animi; vedi PLAT. *Rep.* II e III, de *leg.* II e VIII, Aristotele, *Polit.* VIII. » L'Hug osserva che più tardi Platone ha mutato parere sul valore della musica per l'educazione. Nella *Rep.* VII 537 B è menzionata solo la γυμναστική; la μουσική scompare.

(126) L'Hug, che qui s'assottiglia troppo, pretende che Erissimaco, non sapendo come trarsi d'impaccio, aggiunga una frase senza valore: καὶ ὡς ἂν κοσμιώτεροι γίγνοιντο οἱ μήπω ὄντες, dove non s'intende se in questo caso il χαρίζεσθαι vada fatto a' κόσμιοι o a' μήπω ὄντες κόσμιοι. Ma questa che l'Hug chiama frase, riassume il concetto di Pausania (185 A); e vale quelli che non sono ancora giunti a un grado di virtù tale, che non possano andare più in su, οἱ μήπω ὄντες κοσμιώτεροι.

(127 128) Erissimaco in luogo di far qui Amore compagno di Afrodite Urania o della pandema ovvero volgare, lo fa compagno di Musa Urania o di Polinnia. L'Ast osserva bene, che nella prima parte del nome della se-

conda, πολὺ, *molto*, si sente il πᾶν, *tutto*, della Pandema. Nè v'è a maravigliarsi che introduca le Muse in luogo di Afrodite; nè, quindi, occorre di cancellare μούσης col Sauppe, e collo Iahn; oltrechè Aristofane più innanzi, 189 B, ci si riferisce. Musa valeva in genere ogni potenza intellettiva atta a muovere l'animo a tale o tal'altra opera. Plat. *Phaedr.* 259 D. *Leg.* II, 655 A. Urania è qui contrapposta a Polinnia, la Musa propriamente delle scienze astronomiche, astrologiche e matematiche — la cui mira è nel cielo — a quella del mondo divino ed eroico a cui dirige i suoi inni — il cui oggetto è molteplice; — ma la contrapposizione non ha fondamento nella mitologia greca.

(129) ὅπως ἂν τὴν ἡδονὴν αὐτοῦ καρπώσεται, cioè non τοῦ ἔρωτος πανδήμου, come intende l' Hug, ma τοῦ ᾧ ἂν προσφέρῃ.

(130) L'osservanza del buono, la medicina del cattivo amore.

(131) περὶ τὸν ἕτερον BT; e in generale l'edizioni. Lo Schanz cancella con Stobeo περὶ; e lo seguo.

(132) Lo Schanz e l' Hug cancellano τοὺς Ἔρωτας dietro l' Hermann. A me pare che il testo come sta, sia consentaneo con tutto il discorso. Il Wolf (nel Rettig a q. l.) traduce bene: *quo in genere mandatum est divinationi ut observet geminum Amorem et curet.*

(133) Così dice il testo volgato: ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ ἀσέβειαν; ed è la lez. dei codici BT. Ma Stobeo ha εὐσέβειαν: lo Schanz e l' Hug lo seguono. È difficile risolvere; poichè non è esatto nè quello che dice il Rettig (p. 28; *Solet Eryx. in definitionibus virtutibus opposita vitia respicere*), nè quello che dice l' Hug (*Krit. Anh.* p. 222: *nirgends in den Definitionen der Wissenschaften auf den verkehrten Eros, die verkehrten* ἐρωτικά *Rucksicht genommen*). La medicina è definita coi contrarii: ἐπιστήμη τῶν τ. σ. ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν: la musica colle sue parti: ἁρμονία e ῥυθμός: e così l' astronomia, ἄστρων φοραὶ ed ἐνιαυτῶν ὧραι. Sicchè mi pare qui miglior partito attenersi alla lezione de' codici.

(134) Qui θέμις, *fas*, quello ch'è lecito, anzichè εὐσέβεια, è contrapposto a ἀσέβεια, perchè appaia meglio che l'εὐσέβεια, *pietas*, si riferisce non solo alla relazione

dell'uomo con Dio, bensì ancora a quella del figliuolo col genitore e vivo e morto. Giacchè al padre vivo il figliuolo, sotto pena d'empietà, doveva rispetto; chi vi mancasse meritava nome di πατραλοίας, μητραλοίας (*Lys.* X, 5), e particolare castigo nell'Hades, Arist. *Ran.* 149 e seg., 273; ed era riprovato come candidato alla βουλή, senato, nella δοκιμασία, nello scrutinio, cioè, precedente l'elezioni (Xen. *Mem.* II, 2, 13: Dem. LVII, 70. Deinarch. 11. 27); e al padre morto doveva onorata sepoltura Lys. XXXI, 21. Sul concetto della θέμις vedi Leist, *Graeco-Ital. Recht.* § 33, p. 205.

(135) ἀποτελούμενος καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς. Le parole κ. π. ἡ. κ. π. θ. son cancellate dall'Hug, il quale non trova che stanno bene nè congiunte colle antecedenti nè colle susseguenti. Ma a me pare ch'egli opini così perchè le interpreta male. Non voglion dire, che anche presso gli Dei ha luogo l'amor buono e cattivo; ma bensì che l'amor buono ha efficacia sì nelle relazioni d'uomo con uomo, sì in quelle dell'uomo con Dio. Ha detto bene innanzi, che ὁ κόσμιος Ἔρως dovesse essere onorato soltanto esso, περὶ γονέας e περὶ θεούς; e lo ripete nelle parole che seguono.

(136) Come Pausania, secondo ne l'ha rimproverato lui.

(137) Allude scherzevolmente nel κόσμιον τοῦ σώματος alla sentenza di Erissimaco che bisogna χαρίζεσθαι τοῖς κοσμίοις τῶν ἀνθρώπων κτλ. 187 D.

(138) Forse si deve prescegliere la lezione del Cod. B: Ὦ'γαθέ, φάναι, ὦ'γαθὲ Ἀριστόφανες: la ripetizione mi pare che aggiunga brio. Così il Rettig, p. 28. La volgata ha: Ὦ'γαθέ, φάναι, Ἀριστόφανες. L'Hug. dietro il Sauppe cancella il secondo ὦ 'γ. 'A., senza darne ragione.

(139) Suida l. c. βαλών, annota che è modo proverbiale che si dice di quelli, che fanno alcun male e credono di sfuggire: tirano il sasso e nascondon la mano.

(140) Usa della licenza datagli da Erissimaco alla fine del suo discorso, di lodare Amore a suo modo e diversamente dagli altri.

(141) « Suida a q. v.: uomo-donna (*androgino*) Dioniso perchè fa da uomo e patisce da donna »: e quindi per metafora delle persone deboli, che hanno cuore da donne. Lat. *Semiviri.* Liv. XXXIII, 28, 7; *pathici*, *obsceni*

*viri*. Eusebio, *Praep. Evang*. XII, 12 cita il nostro luogo e lo riguarda come una malintesa imitazione della storia mosaica della creazione dell'uomo. Giacchè Platone, secondo lui, ha letto o conosciuto gli scritti mosaici e se n'è giovato a suo modo ». Hug a q. l.

(142) εἶδος, usato qui nel senso proprio. La persona aveva forma di palla cui erano appiccicati il capo e i piedi. Questa palla aveva fianchi, le sue parti laterali, e spalle, come chiama la parte davanti e quella di dietro; avrebbe potuto dirle *petto*: poichè avendo le persone due visi, una parte della palla o del corpo era vista o non vista dall'uno, un'altra vista o non vista dall'altro.

(143) Sarebbe parso più ovvio dire una testa con due visi; ma è più Aristofanesco il rappresentare la testa, posta sui due visi come una ciotola o un coperchio.

(144) I due modi di camminare erano l'uno, ritti davanti a sè, o in una direzione o nell'altra, o a capitondoli. Questo secondo era il modo necessario, quando volevano correre. Perchè camminando ritti, una delle due paia di gambe doveva camminare a passi indietro, rinculando; il che non aiutava a camminar presto.

L'Ast, cit. dall'Hug, ricorda che, anche secondo il Talmud, l'uomo dei tempi primitivi aveva due visi, e da un lato era uomo, dall'altro donna, sino a che Iddio divise l'uno dall'altra. Cf. i Commentari d'Isaaki (Raschi) alla Genesi I 27, luogo ch'era interpretato così e messo in accordo col Cap. 11 (Informazione data all'Hug dal Prof. H. Steiner). V. Castelli *St. d. Isr.* p. 18 n. In fine Origene, *De Orat.* 31, 1 p. 268 A, o almeno una parte dei suoi seguaci pare aver fatto del nostro luogo il fondamento alla dottrina, che l'uomo deve risorgere in forma di palla come la più perfetta.

La parola *capitondolo* usata da me manca al dizion. del Manuzzi; ma è in quello del Gelli, e così definita, che non se ne può trovare altra più appropriata qui: *Salto che si fa lanciandosi colle mani in terra e i piedi per aria e imprimendo così alla persona un modo di rotazione, per modo ch'essa si ritrovi, compito il salto, nella posizione di prima. Capitombolo e capriola* sarebbero men proprii. Le parole κυβιστῶσι κύκλῳ, 190 A, son cancellate dal Sauppe; a me par meglio che restino. Le parole precedenti: εἰς ὀρθὸν τὰ σκέλη περιφερόμενοι

mostrano il movimento: queste che si vogliono cancellare, l'effetto. Il κυβιστᾶν κύκλῳ era uno dei modi di κυβιστᾶν.

(145) Come Pausania, dopo aver distinto due amori, trae una prova mitologica della duplicità degli amori dalla duplicità delle Veneri, così Aristofane ne trae una qui della triplicità dei sessi dalla triplicità degli enti mitici che avrebbero lor dato origine.

« Che il maschio sia progenie, ἔκγονον, del sole, si risente della dottrina di Parmenide che il fuoco sia l'elemento movente, positivo, quindi, come dire, il maschile. Arist. *Met.* I. 5, 394 b. c: χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν: *giacchè usano del fuoco come avente la natura motiva.* Come nel mezzo tra il fuoco e la terra sta l'acqua indifferente e neutrale (informe), così tra il sole e la terra la luna, θῆλύς τε καὶ ἄρσην (*femmina e maschio*), come la chiama l'inno orfico (Ast) « Di solito Selene, (*la luna*) era considerata come una bella donna » Hug. — Macrobius, III. 9. *Philocorus affirmat Venerem esse Lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili quod eadem et mas aestimatur et femina.*

Non vedo poi ragione di cancellare collo Iahn: ὅτι μετέχει. La ragione sua pare sia questa, che non si dice perchè il maschio sia progenie del sole, e il femminile della terra; ma non so come si cerchi questa simmetria in Platone, e d'altronde ad Aristofane la provenienza dell'*androgino* dalla luna poteva parere che meritasse una spiegazione speciale.

(146) Oto ed Efialte, i noti Aloidi, *Od.* XI, 305 seg. Il v. 385 seg., vollero nel loro orgoglio soprapporre l'Ossa all'Olimpo, e prendere d'assalto la rocca degli Dei. Secondo Apollodoro I, 7, 4, essi volevano anche colmare il mare, e far mare della terra. Ma, secondo la leggenda, furono saettati da Apollo od Artemide. La lor leggenda parve agli scrittori cristiani connettersi con quella della torre di Babele. Orig. *contra Cels.* 4 p. 515 A I.

(147) Perchè cancellare qui le parole: ἀσθενέστεροι γενόμενοι, come dietro il Kreyenbühl, *Blatter f. d. Bayer. Gymnasials.* XVI, 160, fanno lo Schanz e l'Hug? A me pare che stiano bene; e che quel ripigliarne il concetto un rigo dopo, per compierlo, sia schiettamente platonico.

(148) *Saltellando* non rende il greco ἀσκωλίζοντες, ma non si saprebbe come renderlo. Si diceva d'un gioco dei contadini dell'Attica che consisteva nel saltellare, alternando le gambe, sopra un otre, ἀσκὸς, fatto della pelle del becco sacrificato a Dioniso, riempito di vino e unto d'olio. Chi non sdrucciolava, vinceva. Pollux, IX, 121, Verg. *Georg.* II. 384 *Praemiaque ingeniis pagos et compita circum | Thesidae posuere atque inter pocula laeti | Mollibus in pratis unctos saluere per utros.*

(149) Ho mantenuta la lezione del testo: ὥσπερ οἱ τὰ ὄα τέμνοντες καὶ μέλλοντες ταριχεύειν ἢ τὰ ὠὰ ταῖς θριξίν. L'unica correzione che mi pare accettabile, è la cancellatura del καὶ proposta dal Badham. Ma quella delle parole: ἢ τὰ ὠὰ ταῖς θριξίν, che vuole il Kreyenbühl e accettano lo Schanz e l' Hug, mi pare in tutto da rigettare. La copia degli esempii aggiunge alla festività del discorso: e persino la simiglianza dei due vocaboli ὄα, ὠὰ, mi par che alletti in favore della lezione che si raccoglie dai codici, quantunque non in tutto concordi. Dove questi hanno ὢα, Ruhnkenio ha corretto ὄα con ragione. Vedi Timeus, *Lex. Platonic.* I, 4, v.; e Poll. VI, 97

(150) Giove ha tagliato lui, ma chiama Apollo a medicare. Questi compie così l' ufficio suo; giacchè è Iddio di salute. In Atene egli aveva nome di ἀλεξίκακος, *respingimale*. Pausan. 13, 3, con allusione alla peste da cui difende; in Elide ἀκέσιος, *risanante*: in iscrizioni ἰατρός, o ἰητὴρ νόσων, *medico di mali.* Qui appare come un perfetto chirurgo che alle sue principali operazioni del συνέλκειν, *contrarre*, e dell' ἀποδεῖν, *legare*, adopera semplicemente la sua mano abile; e per lisciare le pieghe ch'è un'operazione secondaria, adopera un istrumento da calzolaio. Blümner, *Technol. bei Gr. u. Röm.* I p. 276. Sulla forma si lisciava anche il cuoio, e si spianavano le pieghe con uno istrumento di cui non sappiamo il nome greco; in Latino ci si fa menzione di un istrumento, *tentipellium*, che serviva alla stesso scopo, e par che fosse una forma ferrata: Fest. p. 346, 16: *tentipellium Actorius putat esse calceamentum ferratum, quo pelles extenduntur.* La forma si diceva καλάπους.

(151) Ho seguito la lez. del cod. T. ch'è quella anche di Stobeo e di Prisciano: ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ

τὸ αὐτοῦ ξυνῄει; giacchè non è esatto quello che dice l'Hug, *Krit Anh*. p. 223, che i codici abbiano tutti ξυνεῖναι, e la volgata abbia introdotto ξυνῄει. Il cod. B ha ξυνεῖναι, lezione che è stata introdotta nel testo dallo Iahn, ed è stata occasione che il Vogelin mutasse in τῷ il τὸ avanti αὐτοῦ: delle quali due emende l'Hug si contenta. Ma non se ne contenta il Vermehren, che a dirittura legge: ἐπόθουν ἕκαστοι τῷ ἡμίσει τῷ αὐτοῦ ξυνεῖναι. Questa a me non par critica, e tanto vale rifar Platone da capo. La lezione del cod. T, riprodotta dalla volgata, a me pare di gran lunga la migliore di tutte.

(152) Si badi, che, avendo Apollo rigirato il viso dalla parte interna del corpo, perchè guardasse il taglio, le pudende eran rimaste alle spalle, *di fuori*; prima, non solo esse, ma anche il viso era *di fuori*.

(153) « Le cicale fanno questo mediante un pungiglione, che la femmina ha di dietro, e che è la terza parte di tutto l'animale. Con questo forano la terra, ed apertola lasciano cadere le uova nella sabbia, dove schiudono col calore del sole » Wolf. — « Il paragone veniva tanto più ovvio al comico, che la cicala è simbolo dell'autoctonia; gli antichi Ateniesi, per indicarsi autoctoni, portavano cicale di oro per aghi crinali » Thuc. I, 6, Arist. *Eq*. 1331. Anacreontea, 32, la cicala è detta γηγενής, *terrigena*.

(154) μετέθηκέ τε οὖν οὕτως αὐτῶν εἰς τὸ πρόσθεν hanno i cod. BT: αὐτὰ εἰς τὸ πρόσθεν l'apogr. Parigino: lo Stefano voleva questa seconda lezione o dopo αὐτῶν aggiungere τὰ αἰδοῖα, nel che è seguito dall'Hug: lo Iahn le cancella, nè il Ficino le leggeva: lo Schanz corregge αὖ. A me pare che la lezione de' due codici si possa difendere col Fischer, quantunque sia più ovvio αὐτὰ; ma ciò che soprattutto mi pare, è che la ripetizione εἰς τὸ πρόσθεν è di un eccellente stile qui, e aggiunge festività al discorso, come appunto si addice.

(155) Anche le parole: διὰ τοῦ ἄρρενος ἐν τῷ θήλει, che tutti i codici hanno, son cancellate dallo Iahn, seguito dall'Hug e dallo Schanz; ma io non ci vedo ragione. Non so perchè devano riputarsi una glossa, e soprattutto una *falsa* glossa, come dice l'Hug, riferendosi al Teuffel, *Rh. Mus*. XXIX p. 145. Son congetture che muovono da falso concetto dello stile.

(156) ξύμβολον: *tessera hospitalis*. Forse, meglio, che *contrassegno*, sarebbe più chiaro: *contromarca*; ma neanche il diz. del Gelli registra questa parola, la quale, in verità, non ha nulla che non le permetta di essere italiana. La tessera consisteva in un dado o in una tavoletta, che un ospite dava all' altro nel partire; si rompeva in due pezzi, e ciascun dei due teneva il suo, perchè, se essi o i loro eredi si fossero mai incontrati, si potessero riconoscere, e rinnovare l'antico legame ospitale. « Qui Aristofane dice che ciascun di noi è *contrassegno*, *tessera*, *contromarca* di un uomo, intendendo per uomo quell'*intero* di cui ciascun di noi è una metà, un pezzo. Lo Stallbaum ravvicina a questa d' Aristofane la sentenza d' Empedocle in Aristot. *de generat. animal.* 18, 722 B 10; Ἐμπεδοκλῆς φησιν ἐν τῷ ἄρρενι καὶ ἐν τῷ θήλει οἷον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι, ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις, ἡ μὲν ἐν ἀνδρός... » Empedocle *dice nel maschio e nella femmina essere, come il contrassegno d' un uomo, l' intero non procedere nè dall' uno nè dall' altro; ma s'è dilacerata la natura delle membra, quale nel seme dell' uomo, quale in quel della donna* » (a). Platone allude forse qui a questo concetto di Empedocle.

(157) ψῆτται. Così si chiamavano tutti i pesci piatti; in ispecie il *rombo*, Athen. VII p. 330, e soprattutto il *pleuronectes maximus*, L., ed erano dei più graditi. Hor. *Sat.* I, 2, 116 e II, 8, 30: Iuv. *Sat.* 4 ed altr. Ved. Lenz, *Zool. d. a. Griech. u. Römer*. p. 517. Questi pesci hanno gli occhi dalla stessa parte, la quale rivolgono sempre in su: e hanno forma di falde sottili: paiono la metà di un pesce diviso in due, sicchè da alcuni son chiamati mezzi pesci, secondo il Bothe dice, *ad Aristoph. Lysistr.* 115, traendolo dalla storia naturale del Wilmsen. Nel luogo citato d' Aristofane una donna esprime il suo eroico proponimento, di nulla lasciare intentato per la restaurazione della pace; ἐγω δὲ γ' αν, καν ὡσπερεὶ ψῆτταν δοκῶ | δοῦν' ἄν γ' ἐμαυτῆς παρταμοῦσα θήμισυ (io,

(a) *Che le parole aggiunte nell' Italiano vadano aggiunte nel greco, e siano state tralasciate da Aristotele si può vedere nell' ediz. del Mullach. (Didot) p. 66.*

*quanto a me, e' mi pare, che io mi taglierei come una sogliola, e darei la metà di me*).

(158) Le parole ultime di questo periodo: ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται si trovano in tutti i codici; ma, messe prima in dubbio dall' Hommel, furon cancellate dal Badham, e, dietro di lui, dallo Schanz e dell' Hug. A me da capo pare che stieno bene. Le ripetizioni danno qui un proprio colore, una propria grazia allo stile: gli fanno più acconciamente esprimere concetti come questi, mezzo da senno e mezzo in celia.

(159) « Uomini » come ἄνδρες qui, vale persone di valore, capaci, uomini quali si addice che l' uomo sia, come l' omerico ἀνέρες ἐστὲ φίλοι. Il Rettig, a q. l. osserva che pare di sentir qui Aristofane, e cita: *Eq.* 333 s. 425 s. 178-195, *Ach.* 79, 716: *Nub.* 1015 s. 1088 s. *Vesp.* 687 seg. *Eccl.* 102 s.112, 365. Basta citar qui Nub. 1093: ΑΔ. δημηγοροῦσιν ἐκ τίνων; ΔΙΚ. ἐξ εὐρυπρώκτων. Anche Platone comico presso Mein. II, 681: κεκολλόπευκας, τοιγαροῦν ῥήτωρ ἔσει. Pausania ha, 182 C, rilevato il valore politico della pederastia ». Hug. a q. l.

(160) Le parole: φύσει, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ νόμου ἀναγκάζονται, sono cancellate tutte dall' Hug, e n'è lasciata sola la prima dallo Iahn e dallo Schanz. Ma io non vedo ragione di cancellarne nessuna. Il contrapposto di φύσις e νόμος è conosciuto; vedi Cratilo, *Proemio*, p. 1295; e non è esatto come dice l' Hug, che la legge Attica non mai costringesse al matrimonio.

(161) παιδεραστὴς = ἐραστὴς τοῦ παιδός; φιλεραστής = ὁ φιλῶν τὸν ἐραστήν, l'ἐρώμενος, a cui è attribuito non l' ἐρᾶν, ma semplicemente il φιλεῖν e la φιλία.

(162) A questo luogo allude Aristotele, *Pol.* II. 4. 1262 B. 11: καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν 'Αριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούντων συμφῦναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἕνα· ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἕνα.

(163) Si riferisce a quello che i Lacedemoni fecero a Mantinea ol 98, 4-385 a. C., che ne abbatterono le mura, e sciolsero le città in villaggi, com'era prima. Xen. *Hellen.* V. 2, 1-7; Polyb, IV, 27; Diodor. XV. 5: Paus. VIII, 8, 5.

(164) Hermann, *Opusc.* V. p. 214, leggeva καταγραφὴν. (adv. = καταγραφῇ che Schneider preferiva) coi co-

dici BF: cioè *di profilo*. Ruhnkenio, Tim. 175, invece, distingue κατὰ γραφὴν che è meglio. Giacchè γραφή, come dice il Welcker, *Handb. der Archeol. d. Kunst*, p. 465[a] è un rilievo appena accennato *ein zartes Relief*; dove καταγραφή vale scorcio, significato tecnico che qui non ha luogo, Plin. XXXV, (34) 56; *catagraphe,... hoc est obliquas imagines, et varie formare vultus, respicientis, suspicientisve vel despicientis*. Una figura *delineata di rilievo* mi pare che risponda in tutto al greco.

(165) Lo Iahn, che vuol cancellare le parole più addietro: κατὰ τὰς ῥῖνας γεγονότες, perchè il paragone dei dadi consunti non s'intende più, propone anche di cancellare qui le parole: πράττει δ' ἐναντία, ὅττις θεοῖς ἀπεχθάνεται: che pure, intermezzate qui, spiegano così bene il precetto di non far nulla in contrario ad Amore. Il Vogelin lo segue, ma per fortuna l'Hug no; anzi commenta molto bene; « Vi è un solo mezzo di rendere agevole o possibile ad Eros il suo compito della restaurazione dell'antica unità, e questo consiste nell'evitare l'ὕβρις contro gli Dei, che attrasse la pena della bipartizione addosso al genere umano. Chi dunque vuol aprir la via all'amore, questi deve sopra tutto evitare ciò che può provocare l'ira degli Dei (ἀπεχθάνεσθαι τοῖς θεοῖς), o, esprimendosi affermativamente, esercitare εὐσέβεια verso gli Dei. Con questa prescrizione comincia la parenesi di Aristofane: πάντ' ἄνδρα χρὴ ἅπαντι παρακελεύεσθαι εὐσεβεῖν. Senza le parole che si vogliono cancellare, mancherebbe una proposizione intermedia tra la generale prescrizione di tenersi in buoni termini cogli Dei, e la speciale di non far nulla contro Eros; così invece noi sappiamo, che il favore di Eros si acquista appunto per mezzo dell'adempimento del proprio dovere verso gli Dei. Affatto in accordo con ciò, nel breve epilogo 193 D, le parole παρεχομένων πρὸς θεοὺς εὐσέβειαν insistono ancora sull'εὐσέβεια, come una *conditio sine qua non*, senza di cui sarebbero vane tutte le speranze di una efficacia benefica dell'amore ».

(166) « Vantarsi muove l'invidia degli uomini; ora l'invidia ha il mal occhio, e può affatturare e turbare la persona invidiata. Ma anche la lode esagerata di un altro (Socrate aveva lodato Agatone) può suscitare invidia contro di lui. Socrate, *Phaed.* 25 B., si risente di una

adulazione di Cebete colle parole: ἀγαθέ — μή, μέγα λέγε μή τις ἡμῶν βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα λέγεσθαι (*o dabbene — non dire grandi cose, che non abbia qualche fattucchieria a buttar giù il discorso che si sta per dire*) » Lehrs, *populäre Aufsätze*, p. 64.[2] cit. dall' Hug. a q. l.

(167) Chiama qui teatro la sala del convito e la gente che vi sta dentro. L' autor drammatico, che ha vinto la gara, vede dovunque un teatro innanzi a cui rappresentare.

(168) Qui Socrate non si riferisce al dramma rappresentato da Agatone nel teatro di Dionisio, ma alla mostra ch' egli ha fatto di sè e dei suoi attori e coristi, prima della rappresentazione, nell' *Odeion* di Pericle (*Schol. ad Aeschin.* III, 67), senza costumi e maschere innanzi a molto popolo. Platone chiama ὀκρίβας il palco o tribuna, in cui la mostra si faceva. Cotesta mostra si diceva προάγων (*pregara*) ed aveva luogo l'8 Elaphebolion. Si veda Aesch. l. c. collo Schol., Schol. ad Aristoph. *Vespae*, 1109; e *Vita Eurip. Dind. poetae scenici* 5, p. 17, 47 seg. Grosser, *Rhein. Mus.* XXV p. 435; Rohde, ivi, XXXVIII, p. 252 seg. Hiller, *Herm.* VII p. 393 seg. citati dall' Hug. a q l., il quale a ragione dissente dal Fritzsche e dal Hiller, che credevano che la mostra fosse una specie di prova generale. È bene notare, che secondo Tim. *Lex.* s v. e Rhunk. *ivi*, p. 190 ὀκρίβας equivarrebbe a λογεῖον, *palcoscenico*; sicchè qui Platone si riferirebbe alla rappresentazione stessa. Mai questo significato non potrebbe essere adottato, perchè non s' accorderebbe colle parole, μέλλοντος ἐπιδειξ. σ. λ., che voglion dire, che la cosa succedeva quando l' autor tragico si presentava al pubblico per rappresentar poi il suo dramma, non nell' atto stesso di rappresentarlo.

(169) Bel complimento per la platea di Atene, osserva Wolf. È molto fine la risposta di Socrate.

Agatone ha detto che ὀλίγοι ἔμφρονες, *poche persone di senno, gli sono*, φοβερώτεροι, *più paurose*, πολλῶν ἀφρόνων. Socrate, nel ripetere la sentenza di lui, la muta in questa, ch' egli vuol dire che avrebbe vergogna piuttosto di queste che di quelle. Però quando? Quando facesse qualcosa di brutto. La qual induzione è chiarissima in Greco, dove αἰσχύνομαι e αἰσχρόν hanno la stessa radice; ma non è oscura in Italiano. Se Fedro non avesse

interrotto Socrate, questi certamente avrebbe condotto Agatone a riconoscere che non bisogna vergognarsi se non di quello che non è bene.

(170) Ritengo la volgata; εἴ τι ἴσως οἴοιο αἰσχρὸν ὂν ποιεῖν. Non vedo ragione di mutare ἴσως in πως coll'Usener e coll'Hug: o di sopprimerlo collo Schanz nè di cancellare ὂν col Wolf, coll'Ast e collo Shanz. La volgata è la lezione dei cod. B F. La traduzione italiana rende abbastanza ragione della inutilità delle correzioni.

(171) Giacchè egli è πατὴρ λόγου. 177 A, D.

(172) È bene notare tutti gli artificii Gorgiani del discorso di Agatone. Qui il primo: tre brevi membri di periodo uguali di numero di sillabe (πάρισα) che terminano colla stessa parola (ὁμοιοτέλευτον): πρῶτον μὲν εἰπεῖν — ὡς χρή με εἰπεῖν — ἔπειτα εἰπεῖν. Forse avrei meglio tradotto: *e dopo dire.*

(173) Πάντες — εἰρηκότες: un *homoioteleuton* della sola sillaba finale.

Più giù ἐγκωμιάζειν — εὐδαιμονίζειν, come il precedente.

Nell'interno dei cola o membri del periodo vi sono altri *homoioteleuta*, che ho dovuto trascurare: τῶν ἀγαθῶν ὢν — θεὸς αὐτοῖς αἴτιος — ὁποῖος δὲ τις αὐτὸς; ma ho mantenuta l'artificiosa disposizione delle parole.

Di simili artificii se ne trova nell'encomio di Elena di Gorgia § 6: ἢ γὰρ τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλεύμασι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν, ἢ βίᾳ ἁρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα ἢ ἔρωτι ἁλοῦσα, ovvero § 11: εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν (τε) παροιχομένων μνήμην τῶν τε παρόντων ἔννοιαν τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὅμοιος ὢν ὁ λόγος ἠπάτα.

(174, 175) οἷος οἵων αἴτιος ὢν — Gorg. *Palam.* 22; ἄξιον γὰρ καταμαθεῖν, οἷος ὢν οἵῳ λοιδορεῖ: *Helena*, II; ὅσοι δὲ ὅσους περὶ ὅσων καὶ ἔπεισαν καὶ πείσουσι.

(176) Il testo e i codici hanno: μετὰ δὲ νέων ἀεὶ ξύνεστί τε καὶ ἔστιν. Il Sauppe aggiunge νέος; e questa aggiunta è davvero necessaria, poichè quell'ἐστίν, così assoluto, non s'intende dopo σύνεστι: e che qui Agatone appicchi la gioventù ad amore, è chiaro da quello che segue, dove la ritiene già come provata.

(177) « *Lysis* 214 A: αἰεί τοι τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς ὡς

τὸν ὅμοιον, secondo Omero, *Od.* XVII 218; e quivi stesso ridotto in prosa, τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη φίλον εἶναι. *Rep.* I 339 A. Cic. *de Senect.* III, 7: *pares cum paribus vetere proverbio facillime congregantur* » Hug a q. l. È noto l'adagio in medicina: *similia similibus.*

(178) Anche questo è modo proverbiale. Noi dicemmo più vecchio di Matusalemme. L'Hug cita Luciano nei dialoghi degli Dei, 2, dove Eros, per impetrare da Zeus perdono di un suo peccato, si richiama alla sua giovinezza: ἀλλ' εἰ καί τι ἥμαρτον, ὦ Ζεῦ, συγγνῶθί μοι· παιδίον γάρ εἰμι καὶ ἔτι ἄφρων (*ma se ho peccato in nulla, o Zeu, mi perdona; giacchè son fanciullo e tuttora senza senno*). Zeus, da parte sua, se ne sta al parere di Fedro: σὺ παιδίον, ὁ Ἔρως, ὃς ἀρχαιότερος εἶ πολὺ Ἰαπετοῦ; ἢ διότι μὴ πώγωνα μηδὲ πολιὰς ἔφυσας, διὰ ταῦτα καὶ βρέφος ἀξιοῖς νομίζεσθαι γέρων καὶ πανοῦργος ὤν; (*tu fanciullo, Eros, che sei più vecchio di molto di Japeto? O perchè non hai fatto venire la barba e i mustacchi, per questo tu pretendi d'esser riputato un bambino mentre sei astuto e vecchio?*) È detto ἄγονος ἐξ ἀγόνων *Anthol. Palat.* XIV n. III in Ohlert, *Räthsel n. Gesells. sp. d. alt. Griechen.* p. 89.

(179) Dove Parmenide racconti questi atti violenti tra gli Dii, s'ignora: il luogo non ci resta. L'Hug congettura a ragione che dovesse essere nella seconda parte del suo poema, dove discorreva della natura apparente; e quindi probabilmente, anche delle volgari opinioni sugli Dei e sulle lor gesta (Stallb. a q. l.).

Il luogo citato da alcuni, Mull. v. 86, Karst. 84; κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει καὶ ἀμφὶς ἐέργει, non ha che fare qui; si riferisce alla natura che è. — Quanto a Esiodo, vedi *Theog.* 176 seg. 756 seg.

Qui il Rettig nota ὁμολογῶν — οὐχ ὁμολογῶ, νεώτατον — νέον, λέγουσιν-ἔλεγον; e la tetrapodia logaodica finale: τῶν θεῶν βασιλεύει.

(180) Si osserva questo trapasso: si aggiunge un concetto ulteriore dopo ripetuto o riassunto quello di cui si è discorso sin allora. Anche questo è modo Gorgiano; *Helen.* 8. 15 καὶ ὅτι μέν, εἰ λόγῳ ἐπείσθη, οὐκ ἠδίκησεν, ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται· τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι.

(181) *Il.* XIX. 92.

(182) Agatone intende che Ate, la quale cammina κατ' ἀνδρῶν κράατα, cammina ἐπὶ κρανίων. Però in questo caso camminerebbe sul duro. Pure, egli ha indotto dai versi di Omero che cammini sul tenero; il che non gli può succedere, se non quando s'intenda, che non cammina nè sulla terra nè sulle teste, ma lungo o sopra esse. Sicchè il suo passo non si sente come quello che non poggia sul sodo, ma va per aria.

(183) συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ha la volgata, e così si legge nei cod. B T. Ma quì non ha luogo la ripetizione della qualificazione anteriore: Agatone muta il modo di segnare il trapasso e il *climax* dall'una all'altra, tenuto 195 C, 196 A, come si può vedere qualche rigo più sotto per la bellezza del colore. I due primi trapassi gli ha notati col ripetere le qualità anteriormente dette: νέος μὲν οὖν ἐστι, πρὸς δὲ τῷ νέῳ ἁπαλός — νεώτατος μὲν δή ἐστι καὶ ἁπαλώτατος, πρὸς δὲ τούτοις ὑγρὸς τὸ εἶδος: i due secondi li nota altrimenti: συμμέτρου δὲ ἰδέας μέγα τεκμήριον — χρόας δὲ κάλλος ἡ κατ' ἄνθη δίαιτα σημαίνει. Un glossatore, che non ha avvertito la diversità indicata, ha a συμμέτρου aggiunto καὶ ὑγρᾶς; e anche senza precisa osservanza del modo tenuto nei due primi trapassi. Oltrechè la proporzionalità delle membra non si deriva dalla fluidità; ma ha ragione in sè, e suppone una cotal consistenza, permanenza di tratti. Si può anche osservare che le tre prime qualità si tengono insieme: νέος, ἁπαλός (μαλακὸς), ὑγρὸς: le due altre ἰδέα σύμμετρος, τὸ κάλλος τῆς χρόας, non dipendono da quelle, nè l'una dall'altra. E quì è la ragione del diverso modo.

(184) « Elegante *chiasmo*: senza inversa posizione di membra avrebbe dovuto scrivere: *nè fa ne riceve offesa nè a Dio o da Dio, nè a uomo o da uomo*; οὔτ' ἀδικεῖ οὔτ' ἀδικεῖται οὔτε θεὸν οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε ἄνθρωπον οὔτ' ὑπ' ἀνθρώπου: invece i membri retti da ἀδικεῖ e ἀδικεῖται son collocati nell'ordine inverso dei due verbi.

(185) Questa è citazione di poeta che non conosciamo. « La stessa immagine usò Alkidamas, secondo Aristot. *Rhet.* III. 3. 1400 A 18: τοὺς τῶν πόλεων βασιλεῖς νόμους, e ad Aristotele par fredda. Alkidamas, scolare di Gorgia e contemporaneo all'incirca d'Isocrate, (la cui nascita cade nell'a. av. Cr. 436) in opposizione di questo, con cui rivaleggiava, tenne il suo maestro a modello, almeno quanto a stile ». Hug. a q. l.

(186) La definizione della temperanza (σωφροσύνη, *sanità di mente*) è la solita, comune al volgo e ai filosofi. Vedi *Rep.* III. 389 D. In *Rep.* IV 432 A è concepita come armonia del tutto; e così è tutt' uno colla giustizia: ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ. Vedi Guggenheim, *Zeitsch. für Völkerpsychol.* XV p. 158, citato dall' Hug a q. l. « Il sillogismo, con cui Agatone conclude, è questo: *Maggiore*: temperante è, chi è più potente dei desiderii: *Minore*: ora, l' amore è più potente degli (altri) desiderii; *Conclusione*: adunque, amore è temperante. Il sofisma sta in ciò, che nella minore amore è concepito come desiderio in astratto; invece nella conclusione, come persona; inoltre non ogni κρείττω εἶναι, *valere da più*, racchiude in sè un κρατεῖν, *superare*, in senso di combattimento e di vittoria » Hug. a q. l. Si può forse dir meglio che il sofisma consiste in una doppia definizione della temperanza, una vera, ch' essa stia nel non lasciarsi vincere dai piaceri e dai desiderii, l' altra falsa, ch' essa consista nel lasciarsi vincere dall' amore solo tra tutti i piaceri e i desiderii. L' una è surrogata all' altra con ciò, che nella prima il soggetto della temperanza è l' uomo; nella seconda è l' amore stesso.

(187) Dal *Thyeste* di Sofocle fr. 236 N. πρὸς τὴν Ἀνάγκην οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται.

(188) Hom. *Odyss.* VIII, 266 seg.

(189) « Il sillogismo è questo: *Maggiore*: Are è più forte degli altri, e più coraggioso di tutti. *Minore*: Ora Eros è più forte di Ares il più coraggioso degli altri. *Conclusione*. Dunque egli è il più coraggioso di tutti ». Hug. a. l. Davvero son più sillogismi: 1. *Maggiore*: Chi possiede, è più potente di chi è posseduto. *Minore*: Eros possiede Ares. *Conclusione*: Amore val più, è più potente di Ares. 2.° *Maggiore*: Chi val più del più coraggioso degli altri è il più coraggioso di tutti: *minore*: Eros val più del più coraggioso degli altri. *Conclusione*: *Eros* è il più coraggioso di tutti.

(190) Hug a q. l. osserva a ragione, che πειρατέον μὴ ἐλλείπειν rileva la particolare importanza che Agatone annette alla prova della sapienza.

(191) Dalla *Stheneboea* di Euripide fr. 666 N. ποιητὴν

δ'ἄρα Ἔρως διδάσκει, κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν, già adoperato da Aristofane, *Vesp.* 1074: ῥαδίως ἐγὼ διδάξω κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν. Vedi Plut. *Erot.* 762 B; quaest. *Symp.* 622 C. Theokrit. *Id.* XI.

(192) ὅτι ποιητὴς ὁ Ἔρως ἀγαθὸς ἐν κεφαλαίῳ πᾶσαν ποίησιν τὴν κατὰ μουσικήν. Agatone ha discorso dianzi dell'amore come poeta nello stretto senso della parola; ma poeta ha in Greco un senso più largo che gli viene dall'etimologia sua, e in questo vale in genere *facitore*. Sicchè passa da quello a questo, e distingue la ποίησις d'amore in due specie; la ποίησις κατὰ μουσικήν, la creazione spirituale in tutto il campo intellettuale governato dalle muse, inspiratrici del cuore e della mente dell'uomo; e la ποίησις τῶν ζῴων. Alle quali ποιήσεις congiugne come loro applicazione, ἡ δημιουργία τῶν τέχνων, cioè la pratica dell'arti. Nella prima Ἔρως è detto ἀγαθός, *valente*; la seconda è detta frutto della sapienza di lui, anzi sapienza di lui; nella terza è detto διδάσκαλος. La traduzione rappresenta assai male questi naturali trapassi del pensiero di Agatone; ma non è sua colpa. L'Italiano non ha *poeta* che nel senso speciale: e avendo perso il significato etimologico, non ne intende il senso generale. Perciò ho dovuto surrogare *artista* a poeta; e creazione a ποίησις.

(193) « Apollo è designato come scopritore di queste arti solo perchè nella tradizione egli ne appare intendente: e maestro anche ad altri; così di quella dell'arco in Hom. *Il.* 11. 827; di profezia *Il.* 1, 72; δημιουργός dell'arte salutare s'è visto anche nel discorso di Aristofane, 190 E seg. Fra le arti qui indicate, manca la citaristica forse perchè è riservata alle muse ». Hug. a q. l.

(194) « *Eros* (Amore) Eros val qui inclinazione passionata alla scoperta dell'ignoto » Ast.

(195) « In onore di Efesto e di Atene Chalcheia era celebrata la festa delle Chalchee nel mare Pyanopsion, in appendice alle Apaturie » Hug a q. l.

(196) « Athena conosce molte arti utili, ma in particolare quella del tessere; essa fa l'abito di Hera, *Il.* XIV, 178; il suo proprio Peplo, *Il.* V. 735. La insegna a Pandora, Hesiod. *Op. et D.* 63. Al riguardare il bel tessuto le donne, Theokr. *Id.* XV. 30, esclamano: πότνι' Ἀθαναία, ποῖαί σφ' ἐπόνασαν ἔριθοι. Hug a q. l.

(197) Ζεὺς κυβερνᾶν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων: verso giambico di un tragico; il che spiega più facilmente la mutazione della costruzione (un *inf.* in vece del genitivo), e l'ardita sintassi κυβερνᾶν τινος, (Usener); delle quali due cose ho mantenuto la prima nella traduzione.

(198) Giacchè Agatone, lui, non vi crede: 195 C.

(199) Bellezza e virtù. Questa volta son versi suoi, che occorrono in mente a lui, mentre sinora ha citato altri (196 C, forse anche 196 A, 197 B). I due esametri dattilici ch'egli usa, son così rilevati o distinti da lui perchè non appaiano far parte della sua prosa: giacchè al ritmo di questa l'esametro dattilico non è metro che s'addica: Arist. *Poet.* 4, 1449, A 26: πλεῖστα γὰρ ἰαμβεῖα λέγομεν ἐν τῇ διαλέκτῳ τῇ πρὸς ἀλλήλους, ἑξάμετρα δὲ ὀλιγάκις καὶ ἐκβαίνοντες τῆς λεκτικῆς ἁρμονίας. Hermogenes, *de ideis* II p. 320 W. (Sp. 363) fa osservare che questi versi son di Platone stesso. È notevole l'allitterazione del λ e ν, quindi del γ e del λ nel primo verso: del ν e del μ, quindi del κ e del τ (δ) nel secondo. (εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην νηνεμίαν ἀνέμων, κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει).

« Anche nei frammenti genuini di Agatone si trova qualcosa di simile. Così fr. 3 Nauck. v. 4: Κουρῆτες εἶναι κουρίμου χάριν τριχός; alliterazione del κ, χ, ρ. Tanto più vuoto di significato è il contenuto: una illustrazione parolaia dell'affermazione, che Eros porti pace ». Hug a q. l. Si possono riconoscere altre assonanze nei due versi: εἰρήνην — γαλήνην; νηνεμιαν — ἀνέμων; κοίτην — κήδει.

(200) ἵλεως ἀγαθοῖς. Stobeo ha ἀγαθοῖς, i cod. B, T ἀγαθὸς. Certo la lezione di Stobeo è la migliore, nè vedo ragione di leggere coll'Usener e coll'Hug ἀγανός o di cancellare le due parole col Rettig. Mi pare che basta a difenderle l'*homoioteleuton* con σοφοῖς, θεοῖς della seconda parola, e col θεατὸς, ἀγαστὸς della prima.

(201) τρυφῆς, ἁβρότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἱμέρου, πόθου πατήρ. L'Usener cancella τρυφῆς: Vögelin πόθου che manca in Stobeo. Io non consento con essi. I sostantivi e gli aggettivi di Agatone non vanno tutti a paia. Qui vanno a tre, come più addietro, D: ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαις; e ancora; ἵλεως ἀγαθοῖς, θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς; e più innanzi, E a quattro.

(202) ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ. Queste parole sono state tormentate molto. Così le hanno i manoscritti. Ma lo Schutz ha voluto correggere: ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν πόνῳ, ἐν μόγῳ: il Winckelmann: ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν νότῳ: lo Iahn: ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν μόθῳ, ἐν μόγῳ: Badham: ἐν πλῷ, ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ: Rettig: ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόχῳ: Usener: ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν σάλῳ. Nè si può negare, che le due ultime parole facciano qualche difficoltà; ma non ne fanno nessuna le prime; e non si vede perchè la correzione debba estendersi ad esse. Qual sia il miglior modo di correggere le due ultime, si dovrebbe poter ricavare dalle parole seguenti, nelle quali è dichiarata la funzione di Amore in tutte quelle circostanze: κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης, σωτήρ, delle quali la prima dovrebbe rispondere a πόνος, la seconda a φόβος, e παραστάτης alle due altre; o, il che è più probabile, chiasticamente, σωτὴρ a πόνος, παραστάτης a φόβος e κυβερνήτης ed ἐπιβάτης alle altre due. S'egli è così, la correzione dello Iahn, che si discosta meno dalle lezioni dei codici, mi par la migliore. Potrebbe anche a μόθῳ preferirsi μόχθῳ, come parola men rara o men poetica; ma non sarebbe per Agatone ragione buona.

*Marinaro* traduce non bene ἐπιβάτης, che vale fante di marina, soldato che combatte dalla nave; e *commilitone* non bene παραστάτης, che si contrappone a προστάτης e ad ἐπιστάτης e vale il soldato che combatte ai fianchi, come προστ. vale soldato nella fila anteriore, ed ἐπιστ. in quella dietro.

(203) È necessario fare alcune considerazioni su tutta la chiusa del discorso di Agatone. Non tutto l'artificio se n'è potuto riprodurre: Amore v'è lodato con contrapposti, talora di due soli concetti: ἀλλοτριότητος κενοῖ — οἰκειότητος πληροῖ — πραότητα πορίζων — ἀγριότητα ἐξορίζων — φιλόδωρος εὐμενείας — ἄδωρος δυσμενείας — ζηλοτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις — ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν. Si badi, che tutte le parole di questi contrapposti hanno assonanze alternative tra di loro, e io le ho indicate spaziando le lettere che le contengono. Talora son tre i concetti messi l'uno in relazione coll'altro: ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαις: ἵλεως ἀγαθοῖς, θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς: τρυφῆς,

ἁβρότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἱμέρου, πόθου. Nella fine, i concetti son quattro quasi per chiudere con suono più pieno: ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ-κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης, σωτήρ; e qui l'assonanza è ricercata nella prima e nella seconda vocale dei quattro primi vocaboli, e nelle due sillabe ultime dei due vocaboli intermedi tra i secondi quattro. Con contrapposti d'altro genere è descritto l'amore nell'enimma citato da Plutarco, fragm. XXV 3, 4-6 ἐκ τοῦ περὶ Ἔρωτος Cap. III ed. Didot, pag. 45: τί μισεῖ καὶ φιλεῖ, τί φεύγει καὶ διώκει, τί ἀπειλεῖ καὶ ἱκετεύει, τί ὀργίζεταί καὶ ἐλεεῖ, βούλεται παύεσθαί καὶ οὐ βούλεται, τί χαίρει τῷ αὐτῷ μάλιστα καὶ ἀνιᾶται?

(204) Anche qui un'eco gorgiano: alla chiusa dell'elogio di Elena: Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον. — L'osservazione dell'Hug, che così ὅσον ἐγὼ δύναμαι, come μετρίας, si riferiscono a ciò, che questa rettorica non è se non un gioco brillante, per cui il vero è di secondaria importanza, è più sottile che vera. Agatone non avrebbe fatto lui questa censura a se stesso.

(205) Il bisticcio è imitato dal greco: ἀδεὲς δέος δεδιέναι; Socrate, usando questa figura dell'etimologia, si burla di Agatone, che si è compiaciuto fuor di misura, come si è visto, in simili assonanze.

(206) Circa la differenza tra ὄνομα e ῥῆμα, vedi la mia appendice del Cratilo, p. 404 seg. Qui ῥῆμα vale la proposizione, la sentenza, il cui pernio è il verbo, che dice dell'ὄνομα ciò che se ne vuol dire.

(207) *Od.* XI, 632 (Pind.)

*e in quella un improvviso*
*Timor m'assale, non l'orribil testa*
*Della tremenda Gorgone la Diva*
*Proserpina inviasse a me dall'orco.*

(208) La qualificazione data a Gorgia, δεινοῦ λέγειν, risponde a quella δεινοῖο πελώρου, data da Omero alla Γοργείην κεφαλήν.

Il testo ha dopo δεινοῦ λέγειν le parole ἐν τῷ λόγῳ. Già Stefano le aveva credute sospette; e da lui e da' conseguenti editori sono notate come tali. E così paiono a me; una glossa di λέγειν.

(209) Mantengo il testo volgato. L'Hug vuol cancellato τοῦ ἐπαινεῖν ὁτιοῦν. Socrate fiderebbe non sul sa-

pere la verità del modo di elogiare, ma sul sapere la verità. Ma si badi, che Socrate si teneva sicuro di dir bene, μέγα ἐφρόνουν ὡς εὖ ἐρῶν; e questo parlar bene è piuttosto effetto del sapere, come si deva parlare, che del sapere che cosa si deva dire. Si veda del resto 199 A.

(210) Tratto da quello di Euripide; *Hyppolitus*, 612: ἡ γλῶττ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος; verso ricordato più volte, e con censura di chi l'aveva scritto: Arist. *Thesmoph.* 275; *Ran.* 101, 1471; Platon. *Theät.* 154 D. Lucian. *Vitarum Auct.* 9; cit. dall'Hug a q. l.

(211) Nella dimanda: ποτερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινὸς ὁ Ἔρως ἔρως, resta dubbio se τινὸς si deva intendere del soggetto che ama o dell'oggetto ch'è amato. Gli schiarimenti che Socrate aggiunge, servono a determinare, che si deva intendere dell'oggetto. Nell'italiano come nel greco corrispondente, amore di padre o di madre vale così amore che porta un padre o una madre, come amore che si porta a un padre o a una madre. Le diverse interpretazioni di questo luogo si possono vedere raccolte nel commento dell'Hug, il quale prova bene, che solo quella del Rückert — e, secondo pare, anche dell'Hommel, — sia ammissibile, appunto l'adottata da me.

(212) Ho procurato d'imitare la singolare libertà di sintassi del testo. Il concetto cominciato a esprimere a principio dell'interrogazione di Socrate: εἰ γὰρ καὶ κτλ. è spezzato subito, per l'osservazione occorsa alla mente di lui, che le parole con cui lo sta esponendo, possano essere intese in doppio senso; poi, scartato questo doppio senso (ἴσως γὰρ-λέγω), è ripigliato, e spiegato distintamente.

(213) La volgata legge: τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σωζόμενα τὰ νῦν παρόντα. Ma questa è correzione del codice Viennese. B ha μοι παρόντα: che non può stare. Bisogna adottare la volgata, o cancellare le due parole, delle quali si può fare a meno. L'ultimo partito è quello dell'Hug. Quanto a me, quantunque io abbia tradotto come se preferissi la volgata, giacchè con questa vien fuori, soprattutto in italiano, un senso più chiaro, pure non troverei obbiezione alla cancellatura. È soverchio però il cancellare tutto, τὸ-παρόντα come hanno proposto, il Badham e lo Schanz. Simili epexegesi sono nello stile di Platone; vedi più addietro 199 B.

(214) Le parole: καὶ ἐπιεικῶς γε λέγεις. sono tradotte dallo Schleiermacher: *Und ganz annehmlich war das gesprochen*; e così, credo, da tutti. Nè i commentatori vi fanno osservazioni di sorta. Ma se questo ne fosse il significato, bisognerebbe il verbo, non al presente, ma al passato. Io credo, che si riferiscano invece alla sincerità della risposta di Agatone, il quale non nega d'aver detto, come ha pur detto, per ischivare d'essere redarguito, ma riconosce d'avere espressa una opinione, che già prevede, si deva trovare falsa. Qui appunto v'è ἐπιείκεια, che nelle definizioni Platoniche è definita: μετριότης ἐν συμβολαίοις· εὐταξία ψυχῆς λογιστικὴ πρὸς τὰ καλὰ καὶ αἰσχρά.

(215) Della quale vedi trattato nel proemio.

(216) Il testo volgato ha εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλούς e così un rigo più in là καλόν τε καὶ εὐδαίμονα: ma che le parole messe καὶ καλούς e καλόν τε καὶ vadano cancellate, come il Badham ha proposto, e l'Hug, lo Schanz, e il Cron acconsentono, a me par risultare chiaramente da tutta la contestura del ragionamento.

(217) Le parole τῶν θυσιῶν son cancellate dal Bergk *Philol.* XXX p. 678: sicchè in italiano basterebbe *ricambii.* L'Hug, che segue il Bergk, dà per sola ragione, che in Polluce, VI, 187, dove questo passo è citato, manca; e che s'intendono da sè, sicchè possono essere state aggiunte. Certo, possono essere un glossema, ma possono anche ncn essere; e alla semplicità dello stile di Platone in q. l., credo che si addicano.

(218) Ho dubitato molto, se valesse meglio lasciare i nomi Greci in questa favola o surrogarli coi vocaboli italiani corrispondenti. I nomi Greci non sono proprii, bensì comuni, e servono da proprii, perchè indicano col lor significato la natura delle persone del racconto; sicchè a lasciarli greci questo scapita di chiarezza. Πόρος ha più significati affini in greco; qui ha quello stesso che nel Menone 78 E: ὁ πόρος τῶν τοιούτων ἀγαθῶν, *comparatio, acquisto.* Lo Stallbaum traduce *abundantia.* Ed è figliuolo di Μῆτις, *sagacia.* Questa seconda parola è però usata da Platone, come nome proprio, e come tale, era figliuola di Oceano e Tetide, prima moglie di Zeus; Hes. *Th.* 358, 886: il quale la dice πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων; *quella che più sa degli*

*Dei e dei mortali uomini.* In questa sua riputazione è la causa dell'averla fatta madre di Πόρος; ma non so che altri, che Platone, gli abbia apposta questa figliuolanza. Poro stesso, però, è personificazione anteriore a Platone; ma non pare, fosse inteso alla stessa maniera di lui da Alcmano, in un frammento di papiro ritrovato nel 1855, dove lo Scol. annota: ὅτι τὸν Πόρον εἴρηκε τὸν αὐτὸν τῷ ὑπὸ τοῦ Ἡσιόδου μεμυθευμένῳ Χάει. Vedi Bergk fr. 16, p. 1, v. 15. Preller, *Griech. Myth.* 413, 2. Quanto a Πενία non si trova personificata che qui: più tardi diventerà personificazione cristiana. Ora, se, a mantenere i nomi Greci, s'aveva il danno di rendere meno perspicuo il racconto, a tradurli in Italiano s'aveva quello di scemarne l'attrattiva; perchè, mutata la disposizione di mente del lettore, il Dio *acquisto* n'è meno facilmente accolto del Dio *Poro*, e la dea *Penia* della dea *Povertà*. Sicchè m'è parso miglior partito il mantenerli Greci e lo spiegarli qui: e così ancora ha fatto lo Schleiermacher, il maestro.

(219) Lo Jahn ha proposto di cancellare le parole: ὅταν εὐπορήσῃ. E la ragione è data così dal Vogelin, riprodotto dall' Hug. « Non solo manca il corrispondente contrapposto a τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, ma anche questa aggiunta è molto prosaica e fiacca, (*abschwächend*), e del pari scolastica nella citazione di Massimo: ὅτι θάλλει μὲν Ἔρως εὐπορῶν, ἀποθνήσκει δὲ ἀπορῶν ». Ma i criteri di stile, tratti dall' euritmia del periodo nel discorso di Pausania, non son boni per quello di Socrate; il quale ha ben distinto il suo modo di discorrere. Appunto, perchè manca il contrapposto, le parole che si propone di cancellare, devono essere mantenute. Lo Schanz le conserva.

(220) Chi ricorda che φιλοσοφεῖν, *filosofeggiare*, vale propriamente *amare la sapienza*, σοφίαν, e che sapiente è in greco σοφὸς, *sofo*, intende, che questa sentenza è necessariamente più chiara in greco di quello che sia in Italiano. Dire *nessun sofo filosofeggia* è tutt' uno col dire *nessuno che sa, cerca di sapere:* come s'è detto più addietro, che nessuno desidera quello che ha.

(221) L' Hug annota qui: « Con ἔχει γὰρ ὧδε (*la cosa sta così*) è introdotta la prova logica di questa sentenza, che l' Amore è un essere medio tra sapiente e insipiente.

« Maggiore: οἱ μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας (*quelli di mezzo tra sapienza e ignoranza*) sono i filosofi.

« Minore: ora l'Amore è filosofo:

« Conclusione: dunque l'Amore sta di mezzo tra sapienza e ignoranza.

« La maggiore è provata ancora più dappresso per via negativa con ciò, che nè i sapienti (Dii) filosofeggiano, dappoichè essi hanno la sapienza, nè gl'insipienti, poichè essi non ne sentono nessun bisogno; sicchè filosofi possono essere soltanto gli esseri intermedii tra sapienza e insipienza; giacchè non ve n'ha altri.

« La minore, che l'Amore sia filosofo, è dimostrata così; l'amore ha per mira il bello; ora la sapienza è quello che v'ha di più bello: adunque l'amore, ha per mira anche (e particolarmente) la sapienza; egli è filosofo.

« A questa prova logica ne segue una mitologicamente erudita colle parole: B. αἰτία δ' αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις (*e gli è causa di ciò la nascita*) ».

(222) Il testo volgato ha: ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν τί ἐρᾷ; collo Schanz, coll'Hug e con altri cancello il primo ἐρᾷ; evidentemente superfluo. Manca nel Marciano E.

(223) Qui non v'era modo di surrogare una parola italiana alla greca, perchè l'esempio ha ragione dai diversi usi della parola greca, che nessuna italiana ha del pari. Ποίησις vale *atto del fare*.

(224) La volgata scrive così: τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί. È facile accorgersi che le ultime parole ὁ μέγ. τε κ. δ. ἔ. π. mancano nella traduzione italiana. Son cancellate dall'Hug, e in parte (ὁ μέγ. τε κ. δολ.) dall'Usener; variamente tormentate da altri: ὁ ὁρμητικὸς καὶ τολμηρὸς, Creuzer: in luogo di δολερός δεινότατος Rückert, κοινός Hommel, ὁλόκληρος Madvig e Pflügk, ὅλος Badham, ἀθρόος Vermehren, σφοδρός Cobet, πρῶτος Schanz. Evidentemente, a tutti costesti eruditi è parso, che qui non avesse luogo la qualificazione d'*ingannevole* all'amore; biasimo che non ha niente che fare col ragionamento. Ma non hanno niente a che fare tutte le parole di cui si dubita. Giacchè qui si paragona Amore con ποίησις in ciò, che esprimendo i due vocaboli per sè un concetto generale, son pure usati in un significato speciale. Ora ciò è già detto rispetto al-

l'ἔρως senza quelle parole, come le simili non bisognano per dirlo rispetto alla ποίησις. Non si tratta di quello che sia *il più grande e ingannevole amore*; in ognuno; ma bensì *di quello che in comune, in genere sia l'amore*. Però il miglior partito è ritenere quelle parole per un glossema; e tali son parse a me che le ho quindi lasciate fuori. Quanto al τὸ κεφάλαιόν, a me paiono col Vermehren e coll'Hug non una forma avverbiale, ma un nominativo; e così appare nell'italiano.

(225) Allude al discorso di Aristofane e specialmente a 192 B; 193 B; e Aristofane lo riconosce lui stesso 212 C. Però non è nominato qui da Diotima, che sarebbe stato un anacronismo; soltanto si accenna in genere alla sua sentenza.

(226) Qui la volgata aggiunge αἰεί, *sempre*, e l'hanno i codici B T: ma all'*Apogr. V* manca, e già il Bekker l'aveva condannato per sospetto. A me pare un glossema. Lo Schanz lo cancella, e l'Hug lo mette tra parentesi.

(227) Qui la volgata ha questa giunta: ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. L'Ast le ha cancellate; e lo Schanz e l'Hug lo seguono. Non hanno qui luogo: giacchè non si parla del connubio dell'uomo colla donna; e la definizione di τόκος è superflua.

(228) Bellezza, ἡ Καλλονή, è la bellezza fatta Dea, e qui è detta compiere l'ufficio di Μοῖρα, Dea della nascita e della morte, e nel primo carattere congiunta con Eilituia, dea più propriamente della nascita. Vedi Pind. *Olymp.* 6, 41; *Nem.* 7, 1. Homer. *Il.* XXIV, 209. « La bellezza intanto è Μοῖρα, in quanto determina essa l'ora del divenire, giacchè innanzi che la bellezza appaia, incarnata in un bel corpo o in una bella anima, la generazione non può aver luogo; e intanto è Εἰλείθυια, in quanto liberando essa l'ἐγκύμων dei suoi dolori, ne mena il parto a felice fine ». Hug a q. l.

(229) Segue qui nella volgata: καὶ ἀποτρέπεται. Certo qui ἀποτρέπεται interrompe la concinnità delle immagini, che son date da' due verbi, tra i quali è posto; συσπειρᾶται ed ἀνείλλεται. Sicchè è buon consiglio quello dell'Usener che lo cancella; nel che è seguito dall'Hug e dallo Schanz.

(230) Queste parole sono nella volgata attribuite a

Socrate. Il Vögelin ha avuto ragione ad attribuirle a Diotima. La dimanda non avrebbe senso nella bocca di Socrate che ha già consentito, che l' amore sia amore di generazione e di parto nel bello.

(231) Seguo la lezione del cod. T. coi più; ed avverto soltanto che i codici variano, e del pari gli eruditi; come si può vedere in Hug e in Schanz a q. l. A me non occorre discutere la varietà della lezione; che non influisce sostanzialmente sulla traduzione.

(232) Il Vermehren, *Plat. Stud.* p. 85, ha cancellato τῆ γενέσει, e così fanno l' Hug e lo Schanz. Ma a me non paiono buone le ragioni di questa cancellazione: e neanche serve a respingerla il surrogare coll' Usener ὅταν — καταλείπῃ a ὅτι — καταλείπει. L' aggiunta di τῆ γενέσει a ταύτῃ, — giacchè, a differenza dall' Hug, a me pare che le due parole si connettono — certo non indispensabile, poichè potrebbe esser supplita dalle parole che seguono, è pure conforme a uno stile di conversazione, com' è quello che qui usa Platone, ed aggiunge chiarezza.

(233) La volgata ha: πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην. La parola μνήμην è cancellata dal Vögelin e dall' Hug, e mi pare che abbiano ragione; turba il senso. È stata introdotta da chi ha creduto necessario di trovar qui un contrapposto a λήθη.

(234) I cod. B. T. hanno ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ: ἀδύνατον è correzione del Creuzer, ad Plotin. *De Pulchritud.* p. 528, accettata dallo Schanz e dall' Hug; e a me pare per molte ragioni necessaria.

(235) Si osservi la ripetizione: *dissi, feci io.* Così in Greco εἶπον — ἦν δέγώ. Serve quest' osservazione a intender lo stile di Platone, ch' è tanto franteso soprattutto in Italia.

Il senso riuscirebbe più chiaro ai lettori italiani se si traducesse « a modo di perfetti professori »; giacchè qui quello che Socrate nota in Diotima, è un discorrere non da persone che conversano, ma da persone che dissertano. In fatti, essa pare un sofista perfetto a Socrate, perchè, lasciando di conversare, entra addirittura in un discorso lungo; usa parecchi mezzi rettorici; l' ἴσα λέγειν di Pausania: 208 C. κινδύνους κινδυνεύειν, πόνους πονεῖν: le paronomasie ed alliterazioni 208 D: πάντες πάντα ποιοῦσιν: i contrapposti nel discorso di Fedro 180 A:

ὑπεραποθανεῖν-ἀποθανεῖν-ἐπαποθανεῖν son da essa moltiplicati in ὑπεραποθανεῖν, ἀποθανεῖν, ἐπαποθανεῖν, προαποθανεῖν: e più versi ed emistichii sono usati ad ornare il discorso; un esametro 208 C: καὶ κλέος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι: un pentametro 208 E: εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι; un emistichio di esametro 208 D: ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς πέρι: ha color poetico εὐκλεής, che Platone usa ancora solo nel Menesseno, 247 D, cioè nell' orazione funebre scritta in stil di sofista. Vedi Hug a q. l.

(236) La σωφροσύνη o *sanità di mente* e la δικαιοσύνη o *giustizia* si considerano sempre, come due qualità di animo, che vogliono essere congiunte nel savio, il quale governi sia nel più largo giro della città, sia nel più ristretto della casa. Vedi *Menone*, 73 A. Queste due virtù però son qui riguardate, come sono in una persona di senno, non nel grado che raggiungono, sublimate e trasformate nel filosofo: giacchè di questo è parlato più innanzi, 210 A. Vedi la distinzione nel Fedone 82 A.

(237) La volgata ha: ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν, ἅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες. Io l' ho mantenuta. A molti eruditi è parso, che il senso non corresse se non si distinguessero meglio i piu belli figliuoli dei quali questi padri hanno la comunanza, da quelli di cui non l' hanno. Il Bast ha mutato il primo παίδων in παιδογόνων; il Rohde in πολλῶν; l' Usener cancella il τῆς avanti a τ. π. e tralascia il secondo παίδων; il Vermehren e l' Hug credono che manchi una parola tra τῶν e παίδων, che qualifichi quest' ultima: p. e. φύσει. A me non pare che si debba mutar nulla. Che nella prima parte del periodo si parli di figliuoli naturali, la contrapposizione dei figliuoli ideali, di cui si parla chiaramente nella seconda, lo fa intendere abbastanza. Il dirlo con più precisione non sarebbe stato elegante.

(238) Ἐποπτικά indica il supremo grado delle iniziazioni. *Phædr.* 250 C; Plut. *Demetr.* 26.

(239) I cod. B. T. hanno κυῆσαι καὶ κυεῖν, che varrebbe, « aver concepito e concepire ». Accetto la correzione dell' Hug: καὶ τεκεῖν accolta dallo Schanz. La distinzione tra un passato e un presente nell' atto del

concepire non appare in nessun altro luogo del discorso. Iahn congetturava καὶ τίκτειν, di cui è un miglioramento la congettura dell'Hug: il Teuffel, con minore verisimiglianza: καὶ γεννᾶν.

(240) Si corregga *bello di forma*; giacchè osservano bene il Rückert, e il Vermehren, che qui τὸ ἐπ' εἴδει καλόν vale il bello apparente, sensibile, non già il bello in idea, il bello in sè. il bello ideale. Di fatti si contrappone al τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος, che segue. Vedi usato così τὸ εἶδος in *Sympos.* 189 E. Ancora *Rep.* 402, D: *Phaedr.* 249 B.

(241) Leggo coll' Ast; ὥς τε καὶ ἐὰν ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν τις καὶ σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ. Così lo Schanz e l'Hug. I cod. B. T. e la volgata ripetono ἐὰν dopo il secondo καί, che par fare due casi d'un solo.

(242) Qui seguono nella volgata e nei codici queste parole: ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι. L'Hug le cancella; e a me pare per ragioni, p. 229, convincenti e difficili a contraddire. Basti dire, che, oltrechè contengono una ripetizione, turbano qui il nesso della esposizione dei vari gradi del bello. Sicchè quantunque sia audace il seguirlo, io mi risolvo a tener dalla sua. Lo Schanz le mantiene.

(243) Qui si leggono nella volgata e nei codici queste parole: ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. Sono state cancellate dal Wolf e dal Vögelin, seguiti dallo Schanz e dall' Hug. A me paiono anche un evidente glossema. Il Rettig vuole salvarle, riferendo τισὶ alle quattro idee specificate innanzi; parti, tempo, relazione, luogo. Ma l'Hug dice a ragione, che questo espediente stesso di salvazione le condanna; l'essere bello ad alcuni, brutto ad altri è dato qui come ragione de' mancamenti del bello sensibile rispetto all'ideale; dove, se l'interpretazione del Rettig reggesse, dovrebbe essere una ricapitolazione. D'altronde, il parere tal cosa bella ad alcuni, brutta ad altri è una relazione della cosa con un soggetto senziente; e dovrebbe spiegare una condizione oggettiva del bello stesso sensibile; *qua bello e qua brutto*; il che non è potuto sembrare uno schiarimento che a un glossatore.

(244) Le parole greche corrispondenti a queste ultime: μάθημα καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν, sono andate soggette a molti tormenti; il Badham scrive κἂν in luogo

di καὶ e le congiunge al periodo seguente; l'Usener mette ἵνα tra μάθημα e γνῷ; l'Hug le cancella. Ora, non si può negare ch'esse ridondano; ma una tal ridondanza non disdice allo stile qui di Platone, nè alla pienezza dell'entusiasmo di Diotima; che, quasi, sto per dire, trabocca. Nelle parole precedenti: καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, ho invece accolto la congettura dell'Usener e dell'Hug, i quali leggono τελευτῆσαι, in luogo di τελευτήσῃ che è nei codici, e richiederebbe fosse mutato il καὶ, come hanno difatti tentato di mutarlo l'Aldina in ἔστ' ἄν, lo Stallbaum in ἕως ἄν, l'Hermann in ἕως, il Winckelmann in ἵνα καὶ, il Sauppe in ἵνα, lo Schanz in ὡς, il Badham, per ultimo, preferendo di lasciare il καὶ e cancellare τὸ μάθημα τελευτ.

(245) Non si può trarre a senso speculativo questa parola e farla un qualificativo dell'ente in cui la forma dura sempre la stessa e una sola? È la sola parola italiana adatta a tradurre μονοειδὲς.

(246) Il testo ha: καὶ αὐτὸς τιμῶ τὰ ἐρωτικὰ καὶ διαφερόντως ἀσκῶ; e può stare. Ma è certo meglio leggere coll'Usener, seguito dall'Hug: καὶ αὐτὸς τιμῶ καὶ τὰ ἐρ. διαφερ. ἀ.; perchè è naturale, che prima Socrate affermi di sè, che anch'egli onora amore; poi, ch'egli pone cura nelle cose d'amore.

(247) Qui nel testo a δύναμιν segue καὶ ἀνδρείαν; ma ha ragione l'Hug, che questa aggiunta non s'accorda punto col contesto o la tendenza del discorso qui, quantunque nella parte mitica di esso, 205 D, sia attribuito ad Amore, come a persona, tra altre proprietà il predicato ἀνδρεῖος καὶ ἴτης. Qui non vi sarebbe ragione di rilevare questa sola tra le qualità di amore.

(248) « Alcibiade viene coronato, perchè esce da un altro banchetto. Le corone si solevano distribuire a' convitati dagli schiavi o dal padrone (Arist. *Ach.* 1145; Teognis 1141; Plut. *Sept. Sap. Conv.* 150 D; Philoxenos, Bergk, *Poetæ Lyr.* III p. 1257[3]). La fronde più usata era quella del mirto; ancora del gattice o pioppo, o dell'edera, come qui. Di fiori vi s'intrecciavano soprattutto rose; in Atene viole, onde gli Ateniesi erano chiamati ἰοστέφανοι (Becker, *Charicles* p. 181). Le corone solevano essere avvolte con nastri. Vedi Theocr. *Idill.*

II, 122. Qui i nastri, ταινίαι, paiono essere stati attorcigliati attorno alla corona molto lenti, poichè Alcibiade gli aveva presi con sè per coronarne Agatone vincitore ». Hug a q. l.

(249) In questa fine di periodo il discorso di Alcibiade assume una certa dignità e sussiego. Tanto più mi pare fuor di luogo l'inciso, ἐὰν εἴπω οὑτωσί, che sta nella volgata e nei cod. B T tra κεφαλὴν e ἀναδήσω. Gli eruditi hanno tentato varii modi di liberarsene, che si possono vedere nell'annotazione critica dello Schanz. Io preferisco con lui di cancellarlo, partito adottato per il primo dallo Stallbaum. E come s'introducessero nel testo egli spiegava così: *quum grammaticus aliquis ea in margine aut inter versus adscripsisset, quo explicaret proxima illa:* ἆρα καταγελάσεσθε μου μεθύοντος; *postea temere invecta in orationem et, ut fit, alieno loco interposita sunt.*

(250) « I nastri ch'egli aveva davanti al viso, gli avevano nascosto Socrate; senzachè non avrebbe commesso la scortesia di collocarsi sulla κλίνη, che propriamente dava posto commodo soltanto a due. Socrate era accanto ad Agatone nell' ἐσχάτη κλίνη 175 C. Ora egli dovette, per rispetto ad Alcibiade, che s'era posto tra lui ed Agatone, farsi un po' da canto ». Hug a q. l.

(251) Di solito l' ἄρχων o βασιλεὺς τῆς πόσεως (συμποσιαρχός, ἐπισταθμος Plut. *Quaest. Symp.* Pr.), era, come gli arconti in Atene, scelto a sorte, e mediante il miglior colpo, cogli astragali: Hor. *Carm.* II, 7, 25: *quem Venus arbitrum dicet bibendi.* Talora per elezione vera e propria Xen. *Anab.* VI, 1, 30. Platone, *Leg.* I, 640 C seg. descrive le qualità che si richiedono nel Re del banchetto: e appunto in Alcibiade mancano; perciò questi si elegge da sè.

(252) Lo ψυκτὴρ era un vaso empito di neve, in cui se ne mettevano altri, contenenti acqua e vino, perchè si ghiacciassero, come usa anche ora. Aveva la stessa forma del κάλαθος, cesta di lavoro delle donne. Hesych. s. v. O. Iahn. *Kurze Beschreib. der Vasens in der Pinakoth. zu München* cit. dall'Hug a q. l. Ghiacciare il vino era segno di lusso; Xen. *Mem.* II, 1, 30.

(253) Hom. *Iliad.* XI, 514.

(254) L'Hug osserva a ragione che dal *cotesti*, τούτοις,

si ritrae, che gli uditori li conoscevano bene. Essi li vedevano negli ἑρμογλυφεῖα, botteghe di scultori in Atene, ch'erano insieme botteghe di spaccio di piccoli oggetti di culto, di statuette di Dii, etc. Dal modo in cui qui se ne ragiona, noi dobbiamo intendere scatole o armadii capaci di un numero alquanto considerevole di tali statuette (comp. 222 A: πλεῖστα ἀγάλματα, 216 E: dove al sing. ἀνοιχθέντος, che è detto dell' armadio, è contrapposto il plurale τὰ ἐντὸς ἀγάλματα). Questi armadi erano lavorati in forma di sileni accoccolati, sonanti il flauto: un tipo, che ancora oggi si ritrova spesso su terrecotte attiche in atto buffonesco (secondo una comunicazione di C. Dilthey all' Hug). Essi erano forniti di una doppia porta: διχάδε διοιχθέντες, il che il Panofka spiega falsamente, che la parte superiore se ne potesse togliere come un coperchio.

(255) Così a' Sileni come a Marsia. La differenza che a principio era stata fatta tra satiri e sileni, s'era obliterata da gran tempo; Erodoto, VII, 26, chiama Marsia un Sileno, mentre qui è detto Satiro.

(256) Non vedo ragione di abbandonare la lezione dei codici: οὐδ' αὐτὸς ἂν που ἀμφισβητήσαις. L' Hug legge: ἀμφισβητήσεις, e ne dà per ragione la certezza che sente Alcibiade di ciò che afferma. Ma questa non è espressa meno dall' ottativo che hanno i codici e con una sfumatura che qui sta bene; Socrate non avrebbe osato farne questioni.

(257) Di Marsia.

(258) I cod. B T hanno τούτου διδάξαντος. Il τούτου che non può stare, è stato variamente tentato: il Sommer τοῦτον; il Vögelin τοῦ τοῦτον; il Badham semplicissimamente τοῦ. Questa ultima emendazione accolgono l' Usener, l' Hug, lo Schanz; e l' ho adottato io stesso.

Quanto alla cosa, reco anche qui l' eccellente nota dell' Hug. « Quello che in ciò che segue, è raccontato della potente efficacia di certi motivi di flauto, valeva particolarmente dei νόμοι αὐλητικοί (Plut. *Mus.* 7) di Olimpo. Ma poichè Alcibiade aveva preso le mosse dal paragone di Socrate coi Satiri o Sileni, egli non poteva adoperare qui la figura di Olimpo, mentre quella del mitico Marsia gli veniva a proposito. Alla obbiezione che gli si fosse potuta muovere, egli si fa incontro osservando che anche

i motivi conosciuti sotto nome di Olimpo potevano essere ascritti a Marsia come a suo maestro. Marsia e il suo prediletto scolare Olimpo erano ritenuti nella tradizione come i primi artisti nella musica di flauto (Plato, *Leg.* III, 677 D. Sulla loro unione vedi Flach, *Gesch. des Griech. Lyrik* 1 p. 75 seg.). Il reciso contrapposto tra la musica di flauto e quella degl' istrumenti a corda, è illustrato dalla gara di Marsia col sonatore di cetera Apollo e dal severo castigo che toccò al primo. Le immagini dei vasi, che concernono la gara, sono dichiarate dal Michaelis, *Archäol. Zeitung* 1869 p. 41 seg. In singole rappresentazioni si vede Olimpo giovine che piange sulla sconfitta e la ruina del suo maestro. Michaelis, l. c. p. 49. Sopra Olimpo vedi Plat. *Minos* 318 B: Aristot. *Polit.* V, 5, 1340 A 8; Plut. *De Mus.* 7, dove è detto che i motivi di Olimpo fossero usati nelle feste Elleniche. Gli antichi distinguevano un più antico e un più moderno Olimpo, tutteddue maestri di musica frigia; ma le notizie concernenti i due si possono difficilmente distinguere. Vedi l'articolo del Ritschl nell' *Hall. Encyklop.* III, 3, 333 seg. (*opusc.* vol. 1, nr. 8) Susemihl ad Aristot. *Pol.* II n. 1062. Westphal, *Musik des Gr. Alterthums*, p. 69 seg. Flach. l. c. p. 118 seg.

(259) ψιλοῖς λόγοις. *Scusso* è la parola con cui traduce il Salvini, citato dalla Crusca: Dial. Plat. 215. *Non adopri alcuno strumento, ma la scussa e semplice voce:* e la definizione del vocabolario mostra, che la parola è adatta: Scusso, *parlandosi di cosa, vale privo o spogliato d'altra cosa, colla quale potrebbe essere accompagnato.*

(260) Mantengo col cod. B e colla volgata le parole ὑπὸ τῶν λόγων τούτου (τῶν τούτου T). L'Hug le cancella dietro il Vögelin, parendo loro una ripetizione di quelle due righe più su: ὑπὸ τῶν τούτου λόγων; e che abbiano un colore affatto prosaico. Ma a me pare affatto il contrario; la ripetizione s'attaglia allo stile e alla commozione di Alcibiade.

(261) Ritengo colla volgata e coi codici B T: βίᾳ οὖν; come fanno l'Hug e lo Schanz; la congettura dell'Abresch, *Lect. Aristaen.* 147, seguito dall'Iahn, che sul fondamento di una glossa di Esichio legge βύων, non mi par da accettare. Vedi Hug, *Krit. Anh.*

(262) Cancello coll'Iahn, l'Usener, il Badham, il Vö-gelin, il Teuffel, lo Schanz, l'Hug le parole: καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν; le quali non hanno vera-mente che fare qui. Non si tratta in quello che precede o che segue della simulata ignoranza di Socrate. Ed è evidente che a qualche glossatore è parso bene di aggiun-gere qui quest'altro motivo della somiglianza di Socrate col Sileno. — Quanto alle parole che seguono, la punteg-giatura nei codici B T n'è questa: ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνῶδες; la quale non si potendo ammettere, è stata variamente corretta. A me par di preferire quella dello Schleiermacher: ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο· οὐ σι-ληνῶδες; Il suo σχῆμα è quello espresso nelle parole pre-cedenti: ὁρᾶτε — ἐκπέπληκται.

Più innanzi, 216 E, λέγω ὑμῖν è la vera lezione; è quella dei codici BT. Ha ragione di parentesi. L'Hug la mantiene; e scarta a ragione le correzioni del Win-ckelmann (λεγων, ὦ 'φημέριοι), dell'Hermann (λέγων μὲν οὔ), del Badham (ἡγούμενος), dell'Usener (ἀλλ' ἐρῶ ὑμῖν εἰρωνευόμενος τε καὶ παίζων), dello Schanz (ἵνα λέγω ὑμῖν).

(263) Leggo ἔμβραχυ col Cobet *Var. lect.* p 209. *Gorg.* 457 A; *Hipp. min.* 365 D; *Theag.* 127 C.

(264) Qui μόνος è cancellato dall'Hirschig, che l'Hug segue. A me par da mantenere, appunto per la ripeti-zione che n'è fatta.

(265) Qui il Sauppe, seguito dall'Hug, cancella καὶ συνεγυμναζόμην; di fatti, le parole che seguono: ὥστι ἐνταῦθα περανῶν, si riferiscono all'intenzione del far la ginnastica, non all'atto di farla. Sulla utilità degli esercizi del corpo, secondo Socrate, vedi Xen. *Symp.* II, 16, 21.

Più innanzi, 217 D, leggo coll'Usener ἐδεδειπνήκειμεν, non ἐδεδειπνήκει con B T: la lezione, accettata dall'Hug, e dallo Schanz, è confermata dal grammatico negli *Anecd.* del Bekker, e dal contesto, che esclude, che Alcibiade voglia dire che Socrate abbia cenato solo. (Vedi l'*errata corrige* in *calce* al volume: nel testo è malamente tra-dotto *ebbe*).

(266) « Non solo avanti a quelli che sono iniziati in tali misteri, ma altresì avanti a' βέβηλοι καὶ ἄγροικοι — *ai profani* e *a' rozzi* — come nomina Alcibiade i non ini-

ziati 218 B » Hug a q. l. A me non pare che questo sia il concetto. Sin qui Alcibiade ha detto cose, che ciascuno può sentire: invece quelle che seguono, sono arrischiate molto, e tali da non doversi dire apertamente in pubblico. Che questo ritegno Alcibiade lo senta, è provato dalle ragioni che dà per vincerlo.

(267) Il proverbio si trova in due forme: 1. οἶνος καὶ ἀλήθεια, *vino e verità*. 2.º οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς, *vino e fanciulli veritieri*. La prima presso Alceo, *fr.* 57 B; Theocr *Id.* XXIX 1, Filocoro presso Athen. 11. 37 E; la seconda in Fozio. Questa seconda è quella a cui Alcibiade si riferisce. Lo stesso pensiero è espresso altrimenti da Alceo, *fr.* 53: οἶνος γὰρ ἀνθρώποις δίοπτρον; *il vino agli uomini è specchio*; Teognide, 500; ἀνδρὸς δ' οἶνος ἔδειξε νόον; *il vino palesa la mente dell'uomo*: Orazio, *Sat.* I, 4, 89: *condita cum verax aperit praecordia Liber*.

Più innanzi 218 A, la volgata a τὴν καρδίαν, *il cuore*, aggiunge ἢ ψυχὴν; e così hanno B T, con ciò, che T colloca γὰρ dopo καρδίαν. L'Usener, seguito dall'Hug e dallo Schanz, cancella ἢ ψυχὴν; e di fatti lo Scoliaste non l'ha letto; anzi interpretando καρδία con ψυχή mostra che a parer suo ψυχὴ non ci si dovesse leggere o di fatti non ve lo leggesse. E di questa cancellazione l'Hug aggiunge una buona ragione; Alcibiade si scusa colle parole, o qualunque *altro nome le si deva dare*: ἢ ὅ τι δεῖ αὐτὸ ὀνομάζειν dell'espressione non filosofica καρδία, *cuore*, ch' egli ha tolto dall'uso comune; ove avesse anche adoperata ψυχή, *anima*, una tale scusa sarebbe stata soverchia. (Si veda l'*errata-corrige* in calce al volume dove cancello *o nell'anima*, malamente inserito nella traduzione).

(268) Si osservi la sintassi di questo periodo. L'inciso, principiato col participio δεδηγμένος, *morsicato*, continua con quello che principia καὶ ὁρῶν αὖ, *e d'altra parte vedendomi d'attorno*: ma nel mezzo tra i due ve n'ha uno il quale riassume e determina il primo: τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ὅ τι δεῖ κτλ, *ferita e morsa nel cuore o come altrimenti si deva chiamare, da discorsi di filosofia*. Però dopo il secondo inciso, inteso a noverare gli amanti che gli stanno innanzi, s'interrompe, occorrendogli al pensiero, che ne tralascia tanti altri e soprattutto

Socrate; e scorda la proposizione principale, che dovrebbe dar compimento alle due incidentali, e che avrebbe potuto essere; ὑμῖν διηγεῖσθαι ἐτόλμησα, *ho osato farvene il racconto*. Questa proposizione però si continua implicitamente nel periodetto che segue; διὸ πάντες ἀκούσεσθε, *per il che udirete tutti*, che equivale a πᾶσιν ὑμῖν λέξω, *dirò a voi tutti*. « L'anacolutia di tutto il periodo colle sue deviazioni e colle rietizioni che ne hanno occasione, illustra mirabilmente la distrazione dell'uomo briaco, e in pari tempo la copia dei pensieri che gli si affollano ». Come in greco ἀλγεινός è usato prima in senso attivo, *che fa dolore*, poi in senso passivo *che sente dolore*, così *doloroso* in italiano.

(269) La locuzione è tolta dal linguaggio dei misteri. Lo Scoliaste ad Aristide, T. III, p. 471 ricorda il verso Orfico: Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ'ἐπίθεσθε βέβηλοι. *Parlerò cui è diritto; tirate la porta profani.* (p. 441 ed. Hermann). Vedi Call. *Hymn. in Cerer.* V. 3. Arist. *Ran.* 354 seg. 369.

(270) « La distinzione aristocratica tra gli (ὀλίγοι) φρόνιμοι e πολλοί καὶ ἄφρονες era stata anche fatta da Agatone 194 B: ὀλίγοι ἔμφρονες πολλῶν ἀφρόνων φοβερώτεροι. Da ciò che qui gli ἄφρονες, che biasimano il χαρίζεσθαι, sono indicati come molti, dobbiamo concludere che i τινὲς, i quali usano dire, 182 A, ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς trovavano pure qualche appoggio nell'opinione pubblica di Atene.

(271) Da Omero, *Il.* VI 234:

*Ma nel cambio dell'armi a Glauco tolse*
*Giove lo senno. Aveale Glauco d'oro,*
*Diomede di bronzo; eran di quelle*
*Cento tauri il valor, nove di queste.*

(272) Le parole corrispondenti a queste: καίπερ ἐκεῖνό γε ᾤμην τι εἶναι, l'Hug le vuol cancellate. La ragion sua principale, è che il καίπερ sia costruito coll'indicativo anzichè col participio, il che si sottrae a ogni emenda. Ma a me non pare, che la regola, per la quale vedi Kruger, 56, 13, *Anm.* 3, sia tale da non patire eccezione; e che non se ne possa ammettere una deviazione in Platone, poichè si trova in scrittori posteriori. A ogni modo, lo Schanz, perchè la regola sia osservata, corregge:

καὶ 'κεῖνό γε ᾤμην τι εἶναι; alla qual lezione ho conformata la traduzione, piuttosto perchè l'italiano così corre meglio, che perchè sia persuaso, che non possa il testo greco dei codici ritenersi. (Il Kruger cita come analoghi in Platone *Rep.* 511; e *Lys.* 31, 34, con un interrogativo; ma nel primo luogo non v'ha καίπερ; e nel secondo non intendo la citazione).

(273) Alcibiade discorre, come s'egli intentasse a Socrate una γραφὴ ὕβρεως, una querela per ingiuria.

(274) Dell'invulnerabilità di Ajace usa in più modi la leggenda posteriore: vedi Welcker, *Kl. Schriften*, II, p. 267.

(275) Potidea, sostenuta da Corinto e da Perdicca aveva nell'Ol. 86, 4 (av. Cr. 432) fatto diffalta da Atene. Gli Ateniesi, comandati da Formione, l'avevano assediata sino all'Ol. 87, 3 (av. Cr. 429), anno in cui la presero.

(276) In luogo di καὶ πίνειν, che hanno i codici, l'Usener propone malamente πίνων, che dipenderebbe da ἐκράτει. Ma πίνειν dipende da ἀναγκασθείη, e dà senso migliore: così più addietro, 219 E, ὁπότ' ἀναγκασθείημεν ἀσιτεῖν. — Οὐκ ἐθέλων è aggiunto a modo di parentesi, come più addietro λέγω ὑμῖν: vedi n. 262.

Dei commilitoni Lisia, XIII 79, scrive: οὔτε γὰρ συσσιτήσας τούτῳ οὐδεὶς φανήσεται οὔτε σύσκηνος γενόμενος: *nè nessuno si vedrà fattosi commensale nè contubernale di costui.* La conclusione che il Frohberger trae da questo luogo di Lisia, che nel campo ciascuno scegliesse il suo compagno di mensa, è confermata da quello ch'è detto qui. Socrate ed Alcibiade erano amici da prima, e diventano ora commensali, σύσσιτοι. Alcibiade era del *demo* Scambonide, che faceva parte della *file* Leontica, Socrate del *demo* Alopece, della *file* Antiochica. Appartenevano, quindi, a due diversi reggimenti, τάξεις, giacchè questi corrispondevano alle *file*. » Hug.

(277) I quali erano di disagio agli Ateniesi assedianti: Thuc. II. 70: i generali, « *vedendo la misera condizione dell'esercito in luogo freddo* » accettarono la capitolazione offerta da' Potideati, e concessero loro libera uscita. In Atene si fu scontenti di questi patti accordati da' generali di capo loro. Sul freddo della Tracia Aeschyl. *Pers.* 495 seg. Che Socrate tollerasse agevolmente il freddo, è riferito anche da Senofonte, *Mem.* I, 2, 1, 6, 2;

dove Antifonte gli dice; *e ti metti un abito non solo cattivo, ma lo stesso d'estate e d'inverno, e vai sempre scalzo e senza tunica.*

(278) Non so per quali ragioni al Mehler, Xen. Conv. p. 75, paresse poco probabile qui questa menzione degli Ioni; e surrogasse νέων, congettura seguita dallo Hug e dallo Schanz. Ma che questo capriccio fosse venuto a Ioni piuttosto che ad altri, noi non possiamo negarlo; e può stare che ci sia qui un'allusione al carattere di quei popoli, la quale ci sfugge. I codici hanno Ἰώνων.

(279) « Le preghiere la mattina e le sera. Sono raccomandate da Esiodo, *O.* et *D.* 339; Plat. *Leg.* X 887 E. L'adorazione del sole che sorge e tramonta, surrogata da altri culti soprattutto nella città, si mostra pure, quand'anche occasionalmente, in tutta l'antichità. A Platone il sole è di tutte le cose visibili la più simile alla divinità; il Socrate platonico, *Apol.* 26, protesta contro quelli che gli attribuiscono la dottrina di Anassagora, che il sole sia un sasso. Luciano, *de Saltat.* 17, menziona l'uso degl'Indiani, ch'essi venerino il sole nascente con danze, mentre i Greci si contentano di baciarvi la mano. Vedi Welcker *Gr. Götterl.* I, 412. Secondo Senofonte, *Mem.* IV, 3, 14 seg. ciascuno deve nel culto degli Dei conformarsi alla tradizione o legge dello Stato, al νόμος πόλεως. Il contenuto della preghiera di Socrate è riferito in *Mem.* I, 3, 2, così; *e pregava gli Dei semplicemente che dessero i beni, come quelli che sapevano meglio di tutti quali i beni fossero.* Vedi anche la stupenda preghiera nella chiusa del Fedro ». Hug a q. l.

(280) Ecco le democrazie. Possono decretare tutti uguali; ma sentono la disuguaglianza, che negano. Ho tradotto per *grado sociale* il greco τὸ ἐμὸν ἀξίωμα.

(281) La sconfitta degli Ateniesi a Delio nella Beozia ebbe luogo nell'Ol. 89, 1 (av. Cr. 424). Anche nel *Charm.* princ. e nel *Lach.* 181 A è fatta menzione della parte che v'ebbe Socrate. Diogene Laerzio, II, 32, e Strabone, IX, 2, 7 i quali dicono che Socrate vi salvasse la vita a Senofonte, devono avere scambiato questo con Alcibiade.

(282) Arist. *Nub.* 361.

(283) Notissimo e dei più risoluti generali Spartani, di cui Tucidide mostra le qualità ammirevoli, ed ammi-

rate degli Ateniesi che ne patirono gli effetti nella guerra Peloponnesiaca. Prese Amfipoli nel 424 av. Cr.; e avanti a questa città morì nel 422 insieme con Cleone, il generale e capopopolo Ateniese.

(284) Si osservi che nel primo caso si evoca l'immagine di un eroe antico, per servirsene a formarsi un concetto d'un eroe morto da poco; e nel secondo invece si evoca l'immagine, ancora presente a tutti, di un grand'uomo morto di recente (av. Cr. 429), per formarsi un concetto di eroi antichi. Perciò *d'altronde*, αὖ, innanzi d'introdurre il secondo caso. Nestore ed Antenore sono paragonati a Pericle soprattutto per l'eloquenza.

(285) Cioè servendosi dell'immagine di un eroe antico di cui abbiano discorso i poeti, o di quella d'un uomo che si sia conosciuto.

(286) I codici hanno ἄν τις... εὑρήσει. Bekker corresse αὖ τις, lezione a cui mi sono attenuto; quantunque lo Stallbaum e il Rettig mantengano la volgata. L'αὖ risponde assai meglio al movimento del discorso, e s'avvicina assai più alla lezione dei codici, che non la correzione dello Schanz: δή τις. I discorsi son considerati come persone, o piuttosto come immagini che si possono aprire.

(287) Carmide, lo zio di Platone dal lato materno, di cui sarà più specialmente parlato nel proemio al dialogo che ne porta il nome. — Eutidemo, il figliuolo di Diocle, di cui Senofonte, *Mem.* IV, 2, 40 riferisce che fosse così ben risanato da Socrate della compiacenza che sentiva di sè e della vanità sua, che si risolvette di mettersi in tutto con lui e non distaccarsene mai più. Non ha niente a che fare coll'Eutidemo Sofista, di cui s'intitola il dialogo pubblicato nel Vol. IV.

(288) « Il proverbio si trova nella forma più simile a questa qui adottata da Platone in Hesiod. *O. et D.* 218: παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω: se ne vedano altre in Hom. *Il.* XVII, 32; lo Scol. a q. l. Herod. 1, 207. Vedi Aesch. *Agam.* 176 » Hug. a q. l. Vedi *errata corrige* in calce al volume.

(289) « L'artificio, attribuito da Socrate ad Alcibiade, è così definito da Dionisio d'Alicarnasso: *Ars. Rhetor.* IX 6: ἔστι δὲ καὶ τέταρτον σχῆμα βαθύτατον, τὸ δι᾽ ἄλλων πορευόμενον καὶ παντελῶς ἐπ᾽ ἄλλης ὑποθέσεως τὸν

λόγον ποιούμενον, ἄλλην περαίνειν: e v'ha una quarta figura profondissima; *venire a capo d'una tesi camminando per altre e facendo il discorso a dirittura sopra un'altra*: e dopo portatone altri esempii cita questo del Convito. Dov'egli non avverte, che prende Socrate sul serio e dà al discorso di Alcibiade un oggetto che in verità non ha, ma che Socrate gli suppone per burla » Hug a q. l.

(290) Se Agatone secondasse la preghiera di Socrate di venirsi a sedere, ὑποκάτω, *dietro* o *sotto* di lui, ne verrebbe fuori questo collocamento: Alcibiade, Socrate, Agatone. Ora, ciò non piace ad Alcibiade; egli si lagna della caparbietà di Socrate e chiede, che Agatone sia almeno diviso tra tutteddue. Il che, se si facesse, ne nascerebbe il collocamento: Alcibiade, Agatone, Socrate. Ora, ciò Socrate lo dichiara impossibile: giacchè si è intesi (così Erissimaco aveva proposto 214 C) che Alcibiade dovrebbe passare la parola alla persona accanto a lui, perchè tenesse un discorso. La persona accanto era allora Socrate (vedi il primo collocamento; perciò s'è detto: εἰπὼν δ' ἐπιτάξαι Σωκράτει): invece, nel collocamento proposto da Alcibiade, Agatone sarebbe stato la persona accanto a lui, e quindi avrebbe dovuto tenere il discorso dopo: ora, poichè Alcibiade aveva lodato Socrate, la persona accanto a sè a destra ne sarebbe seguito, che la persona, che conforme alla sua proposta veniva a porsi a destra di lui, avrebbe dovuto lodare di nuovo Socrate, ch'era la persona che si sarebbe trovata a destra sua; e così Socrate sarebbe stato elogiato due volte. Invece, se è effettuato il collocamento voluto da Socrate, apparterrà a Socrate elogiare Agatone; e ciò, dice Socrate, « io lo desidero molto » ed Agatone se ne strugge. Hug a q. l. Si osservi, che Erissimaco non aveva punto detto, 214 C, che Socrate avrebbe dovuto dopo Alcibiade lodare la persona accanto a lui, ma bensì discorrere di quello che Alcibiade avrebbe voluto: εἰπὼν δ' ἐπιτάξαι Σωκράτει ὅ τι ἂν βούλῃ. È Socrate quello che, per avere una ragione la quale ad Alcibiade stesso paia persuasiva e buona, dice che avrebbe dovuto, chi discorresse dopo Alcibiade, lodare, come questi aveva fatto, la persona accanto a destra; del che Agatone mostra gran contentezza.

Leggo coi codici BT πρὶν: non δεῖν come fa l'Hug dietro l'Usener.

(291) τέχνῃ, cioè sia autor tragico non per istinto naturale, senza riflessione, ma per effetto di una cognizione riflessa dei principii di questa maniera di componimento, e dell' osservanza di essi.

(292) « Il Liceo, ginnasio verisimilmente cominciato a costruire da Pericle, finito più tardi da Licurgo ad oriente della città (Wachsmuth, *Die Stadt Athens* I, p. 555, 601), è indicato come luogo di ritrovo di Socrate anche nel principio dell' Eutifrone e del Liside. » Hug a q. l.



# CONVITO DI SENOFONTE

TRADOTTO DA

R. BONGHI

# AVVERTENZA

*Essendomi parso opportuno, per le ragioni dette nel proemio, mettere a riscontro al convito di Platone quello di Senofonte, ho riguardato prima le traduzioni italiane di questo che già ci sono, per cansare la fatica di rifarne una io. E ne ho viste cinque, ma, per dirlo in breve, così cattive, che sono stato costretto, con mio grande rincrescimento, a tentare se ne potessi dar fuori una meno cattiva. Al che non so se io sia riuscito; giacchè questa che pubblico, l'ho condotta tra gli strepiti della Camera dei Deputati e i bisbigli delle commissioni, mentre figuravo di stare a sentire gli altri o mi preparavo a discorrere. Spero di non avere mai franteso il senso, come è succeduto in più luoghi a' miei predecessori, cosa davvero maravigliosa in autore facilissimo. Ma la pigrizia e la speranza di non essere scoperti almen subito spiegano tante cose e anche le traduzioni sbagliate; delle quali noi abbiamo davvero una dan*nosa copia.

# SOMMARIO

I, 1-10. Callia, che menava a casa Autolico, vincitore, tuttora fanciullo alla lotta e al pugilato, insieme col padre Licone, s'imbattè in Socrate accompagnato da Critobulo, Ermogene, Antistene e Carmide, e gli invitò a desinare seco. Questi accettarono. Quando si furono messi a tavola, la bellezza di Autolico attirò gli occhi di tutti, e fece negli animi una tanta e tale impressione, che come sopraffatti, nessuno apriva bocca.

11-16. Il silenzio fu interrotto dall'entrata di Filippo il parasito. Il quale pure, quantunque lo tenti più volte, non riesce a muovere a riso; se ne duole; e infine, dandosi per disperato, come quello che risica di perdere il mestiero, esce in un lamento; del che appunto si ride ed egli si riconforta.

II, 1-6. Finito di cenare, e messosi sul bere, entra un Siracusano con una danzatrice, una suonatrice e un fanciullo, che suona la cetera; dei quali dava spettacolo per denaro. L'avere assai bene la suonatrice suonato il flauto e il ragazzo la cetera, offrì occasione a Socrate di ringraziare Callia di così compito banchetto, come quello che s'era loro imbandito. Ma avendo Callia offerto di far anche apportare unguenti, perchè tutti, spalmandosene, avessero buon odore, Socrate osservò, che a uomini liberi un siffatto odore non si conveniva, bensì quello dell'olio che s'adopera negli esercizii ginnastici, e questo appunto più piaceva in essi alle donne stesse; dove

avendo Licone domandato quale è l'odore che si addice a' vecchi, poichè il far ginnastica è da giovane, Socrate risponde, che è l'odorare di onestà (καλοκαγαθία): e domandato di nuovo, dove un tale odore si acquisti, risponde: usando coi buoni; la qual risposta vuole Licone che Autolico la tenga, come un ammonimento per lui; il che pare a Socrate superfluo, giacchè Autolico mostra di per sè d'aver bene intenzione di scegliersi una persona, presso cui stare, adatta a farlo virtuoso.

7-11. Donde nacque quistione, se l'onestà si potesse insegnare; ma Socrate cansò di discuterla, e richiamò gli astanti a guardare i giochi che prepara la danzatrice. Nei quali come questa dà prova di grande ardimento, Socrate trova occasione di notare, che la natura delle donne non è punto inferiore a quella dell'uomo; soltanto ha bisogno, che la si eserciti nel giudizio e nella forza, sicchè le si può insegnare con fiducia checchè si voglia. All'obbiezione di Antistene, che, se fosse così, non si vede, perchè egli non insegni a Santippa d'essere meno uggiosa, risponde di averla presa e tenerla tale, perchè, così avvezzo con lei, non ci sarà uomo di cui non sopporti la compagnia facilmente.

12-21. Un altro difficile gioco eseguito dalla danzatrice dà nuovamente luogo a Socrate d'invitare Antistene a notare, che almeno il coraggio s'insegna; anzi ne deduce, che un simile spettacolo sarebbe adatto a insegnare coraggio a tutti gli Ateniesi, se volessero pagarlo. E d'altra parte, le figure, che insieme fa il fanciullo variamente muovendo la persona, paiono a Socrate una prova, che anche il corpo si può rendere più bello e più agile; e che a ciò il ballo giovi, però tale, che tutte le membra vi si muovano a un tempo. Per la qual cosa esprime desiderio d'imparare a far quelle figure anche lui; di che tutti ridendo, Socrate mostra, quanto varia ne possa essere l'utilità per il buono essere del corpo, e come appunto un esercizio di quella natura si addica ad un vecchio; anzi, chiama Carmide ad attestare com'egli lo faccia già ora.

22-27. Qui Filippo trova occasione di far ridere la bri-

gata, mettendosi a far figure anche lui, al suono del flauto, ma tali, che, pur movendo ogni membro, come il ragazzo, ne diventava più brutto e ridicolo che mai. Quando fu stanco, chiese che gli si desse da bere in una gran ciotola; e Callia disse, che così si facesse a tutti, poichè erano stanchi dall'aver riso di lui. Ma Socrate entrò a dire, che non stava bene ber tutto d'un fiato; meglio, che i garzoni versassero il vino poco per volta. Al che Filippo assentì purchè lo facessero spesso.

III, 1-4. Così si continuava a bere, al suono della lira e del flauto; e Carmide osservò, che quella mescolanza di bellezza ne' suonatori e di dolcezza nei suoni addormenta i dolori e sveglia la Venere. Di che Socrate si giova per osservare che poichè questi estranei li divertivano, sarebbe stato vergognoso di non provarsi a divertirsi da sè, conversando. E domandato come, ricorda, che Callia quando gli aveva invitati, s'era ripromesso di mostrar loro la sua sapienza. Ora sarebbe bene, ch'egli lo facesse. Al che Callia assente, purchè gli altri lo facciano anch'essi alla lor volta, recando ciascuno in mezzo ciò che sappia di bene, il bene, che reputi di saper fare.

5-14. Convenuti di questo, Callia dice, che ciò di cui egli si tiene, è far migliori gli uomini: cioè insegnar loro l'onestà; Nicerato, del recitare a mente l'Iliade, e intenderne il senso; Critobulo, della sua bellezza; Antistene, della sua ricchezza; Carmide, della sua povertà; Socrate, del suo ruffianesimo; Filippo, del suo muovere a riso; Licone, del suo figliuolo; Autolico, di suo padre; Ermogene, degli amici.

IV, 1-64. Poichè tutti ebber detto di che soprattutto si tenessero, Socrate invitò tutti, un per uno, a dire, in che stesse il pregio di quello, che ciascuno s'era ripromesso d'essere in grado di fare. E Callia rispose, che il pregio di ciò onde si teneva, era ch'egli rendeva gli uomini più giusti, e richiesto come lo facesse, spiegò, che col dar loro denaro, sicchè il bisogno non gli spinga a mal fare; dove ribatte una obbiezione di Antistene; Nicerato, che con lui si diventava più adatto a ogni cosa, poichè

Omero insegna tutto; e anche qui Antistene obbietta: CRITOBULO, che la bellezza, la quale egli discolpa di ogni accusa, è inspiratrice d'ogni virtù; CARMIDE, che la povertà l'ha liberato da ogni cura e sospetto; ANTISTENE, che la ricchezza sua è nell'animo, e consiste nel non avere bisogno di quella che s'ha nella borsa (*a*); ERMOGENE, che suoi amici sono gli Dei: FILIPPO, che col suo muovere a riso partecipa di tutte le felicità degli amici e di nessuna delle loro disgrazie: il SIRACUSANO, che non aveva risposto prima di che cosa si tenesse, spiegò, che non si teneva già del ragazzo, che dava in spettacolo, bensì dell'esserci al mondo molti scimuniti, che si divertono dei suoi burattini: SOCRATE, infine, per ispiegare, in che consistesse il ruffianesimo di cui egli si tiene, cominciò dal far convenire, per via d'interrogazione, i presenti, l'opera del buon ruffiano consistere nel procurare che ciò di cui egli è il mezzano, entri nelle grazie di quanta più gente è possibile; ma quando è riuscito a fargli convenire di ciò, in luogo di ascrivere l'arte a sè, l'ascrive ad Antistene; di che questo adontatosi, e' gli provò, che la possedeva in realtà; giacchè aveva di certo quella che la seguiva, l'arte di menare a casa d'una persona amata, quella che l'ama, e mostrò con esempi che non vi essere offesa nell'attribuirgliela; e Antistene non soltanto consentì di averla, ma affermò di esserne lieto.

V, 1-10. Poichè Socrate aveva, quando Critobulo parlava della bellezza sua, preteso d'esser più bello lui, e sfidatolo a starne a giudizio, finito il giro dei discorsi, Callia ricordò la sfida. Erano già stati scelti

(a) *Antistene svolge nel suo discorso i seguenti pensieri: 1.º La ricchezza non è in sè nessun bene, giacchè essa non guarentisce nessuna sodisfazione. 2.º Già poco basta ai bisogni. 3.º Questo poco è facile a procurare. 4.º Il godimento è maggiore, quando il bisogno è aspettato e non anticipato. 5.º I temperamenti sono anche più giusti. 6.º E gli fa magnanimi la ricchezza dello spirito e di beni interiori. 7.º Non manca loro tempo di assimilarsi quanto v'è di buono.* Rett. p. 41 n. 18.

giudici il ragazzo, e la ragazza del Siracusano. Socrate, dopo essersi fatto accordare da Critobulo, che il bello di ciascuna cosa consista nella sua attitudine a produrre l'effetto cui è destinata conforme a' bisogni nostri, gli provò che i suoi occhi, il suo naso, la sua bocca sono più belli degli occhi, del naso, della bocca di lui; perchè al modo in cui egli gli ha conformati, compiono meglio l'ufficio loro. Se non che, venutosi al voto, i due giudici, che, per richiesta di Critobulo, lo danno segreto, opinarono per Critobulo.

VI, 1-5. Nel vocio che tenne dietro a questa decisione, Ermogene taceva; il che dà occasione a Socrate di osservargli che il suo silenzio non giova a tenere allegra la brigata; e ciò non è bene.

6-10. D'altra parte il Siracusano, s'adontò che, col divertirsi discorrendo gli uni cogli altri, badassero poco agli spettacoli che dava lui, e attaccò Socrate, che n'aveva la colpa, ricordando, che gli si dava da tutti dal sognatore. Ma Socrate ribattè i suoi motti con molta calma, e poichè Antistene, per castigare il Siracusano, incitava Filippo a trovare un qualificativo che calzasse a colui, e intanto egli stesso lo paragonava a uno che aveva voglia di ingiuriare, Socrate lo distolse dal paragonarlo a chicchessia; giacchè il paragonare non stia bene.

VII, 1-5. Non tutti, bensì, obbedirono a questa ingiunzione di Socrate, e chi volendo che si desse un epiteto al Siracusano, e chi no, nacque un tumulto, che Socrate acquetò, intonando una canzone. La quale finita, egli, dando appunto prova della qualità, di cui il Siracusano l'aveva incolpato, lo consigliò di mutare spettacolo; invece di quei giochi pericolosi e mirabili di cui mostra i difetti, rappresentasse scene mimiche, come se ne vedono dipinte; desse, a dirla altrimenti, spettacolo di quadri viventi.

VIII, 1-8. Il Siracusano, cui il consiglio piacque, uscì dalla sala per preparare i quadri; Socrate, intanto che nulla c'era da fare, si accinse a parlare d'amore, poichè questi era un Dio, per il quale tutti i presenti avevano devozione. Il che confermò Antistene, il solo di cui Socrate mostrò di non sapere

chi egli amasse, rispondendo, dimandato, ch' egli amava appunto Socrate.

9-12. Al suo discorso Socrate proemiò col dire che vi sono due Veneri, l'una celeste, l'altra volgare, e col dichiararsi persuaso, che l'amore di Callia per Autolico è di quelli che inspira la prima. Nondimeno, credeva bene dargli altre prove, che l'amore spirituale vale assai più del sensuale. E lo fece rilevando quattro punti:

13. I.º Senza amicizia nessuna consuetudine ha valore. (Βούλομαι αὐτῷ μαρτυρῆσαι ὡς καὶ πολὺ κρείττων ἐστὶν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρως).

13. *a*) L'amore spirituale si fonda sopra una intima inclinazione di gradimento reciproco; nell' amore sensuale si dà il caso opposto.

14. *b*) Anche, quando sono amati il corpo e l' anima, il secondo amore ha questo di preferibile, che in esso l'amicizia cresce coll' avanzare dell' età e col crescere della ragione, mentre nell' altro scema.

15. *c*) L'amore sensuale genera sazietà, l' amore spirituale no, e pure ha grande attrattiva.

16. α) rispetto all' amato.

17. β) rispetto all' amante.

18-22. γ) rispetto ad ambedue, laddove l' amante sensuale non solo deve mancare di questa attrattiva, ma, di più, si attira disprezzo, e spesso deve sopportare cose orribili e scellerate dall' amato, il che mai non succede nell' amore degli amanti spirituali.

23-27. II.º La consuetudine con chi ama il corpo in luogo dell' anima, è indegna (ὡς δὲ καὶ ἀνελεύθερος ἡ συνουσία τῷ τὸ σῶμα μᾶλλον ἢ τῷ τὴν ψυχὴν ἀγαπῶντι, νῦν τοῦτο δηλώσω). Chi insegna a parlare e a fare ciò che si deve, è onorato come si deve; invece, chi ha desiderio del corpo, rassomiglia a un mendicante: poichè egli va dietro all' amato, sempre desideroso e bisognoso d' un bacio o di qualche altro contatto. Chi guarda alla figura, par somigliare a chi ha preso a fitto un campo; perocchè egli non si curi di crescerne il valore, ma di ricavarne più frutto. Ed anche il fanciullo che sa di essere il padrone dell' amante, non si darà pensiero una volta che gli abbia fatta copia di sè, di nien-

t'altro, laddove, per opposto, colui che intende che egli sarà per perdere l'amicizia, quando non sia onesto, si darà premura di diventar virtuoso. Il maggior beneficio di quello a cui sta a cuore di farsi dell'amato un buono amico, è che deve procurare di diventar virtuoso lui stesso, giacchè soltanto così è possibile di operare un egual effetto e con successo nell'amato.

28-32. III.° Ciò che si dice degli uomini si può dire anche degli Dei e degli eroi. Il che è anche ricordato per ammonimento a Callia.

33-36. IV.° L'amore spirituale è stimolo a nobili atti; l'asserzione opposta di Pausania, che crede essere naturalmente mosse a tali atti le persone dedite all'amore sensuale, è priva di ogni verisimiglianza e fondamento. Persino quelli che amano sensualmente, confermano per la lor condotta la verità di ciò che s'è detto, mostrando di mettere fiducia soprattutto nel fanciullo che sia amato spiritualmente.

37-40. Laonde concluse coll'esortare Callia ad amare Autolico d'un amore spirituale e gliene dice i modi, e a possedere egli stesso, come pure potrebbe meglio di ogni altro, le virtù che dovrebbe inspirare; e che egli quando le avesse davvero, la città si sarebbe di sicuro messa nelle sue mani; di che Callia aveva mostrato desiderio.

IX. 1-7. Rientrato il Siracusano, si rappresentò la scena delle nozze di Arianna e Dioniso: però Autolico non vi assiste; se n'era andato via prima col padre. Gli altri, invece, che vi assistettero, ne presero tanto diletto, che quelli di loro che non avevano moglie, si proposero di prenderla subito, e quelli che l'avevano, saltarono in fretta e furia a cavallo e corsero dalle lor mogli. Socrate e i rimasti andarono insieme con Callia da Licone ed Autolico per passeggiare insieme. Così finì il banchetto.

---



# I

MA (1) a me pare delle persone di
valore metta conto ricordare quello
che hanno operato, non solo di pro-
posito, ma anche per passatempo.
E che sia quello a cui io mi son trovato pre-
sente per giudicare così, lo voglio manifestare.
E' v' era corsa di cavalli alle grandi Panatenee; 2
ora, e' si dette che Callia (2), il figliuol d' Ippo-
nico, amasse Autolico, tuttora fanciullo, che aveva
vinto al pancratio (3), e lo conduceva allo spetta-
colo. Come la corsa fu terminata, egli, traendo
seco Autolico e il padre, si avviò a casa sua al
Pireo; anche Nicerato gli tenne dietro. Se non 3
che, visti in un crocchio Socrate e Critobulo ed
Ermogene e Carmide, dette ordine a qualcuno
di fare da guida ad Autolico e compagnia, ed
egli s' accostò a Socrate e a' suoi, e — In buon
punto v' ho trovato — disse. Io sto per dare un 4
desinare ad Autolico e al padre di lui. Ora, io
credo che l' apparato me ne riuscirà più splendido
di molto, se la sala mi sia abbellita da persone
pure di animo, come siete voi, anzichè da ge-

nerali, ufficiali di cavalleria e candidati a ufficii
5 pubblici. E Socrate rispose: Tu sempre ti burli
di noi, giacchè ci tieni da meno; perchè tu per
acquistar a Protagora la sapienza, hai dato molto
denaro, e a Gorgia e a Prodico e a tanti altri (4),
laddove in noi vedi gente che lavora di suo, solo
6 per imparare ad amarla (5). — E Callia: È vero,
disse, prima, io mi nascondevo con voi; ep-
pure di cose sapienti ne sapevo dire; invece ora,
quando veniate da me, vi mostrerò ch' e' mette
7 il conto di badare a me e molto (6). — Ora, So-
crate e compagnia, da prima, pur ringraziando,
come di ragione, dell' invito, non accettarono di
desinare con lui; ma poichè fu chiaro che gli
sarebbe rincresciuto assai assai, se non fossero
andati, lo seguirono. E di lì a poco, quando
qualcuno ebbe fatta ginnastica, altri si fu unto, e
8 altri anche lavato, eccoli a tavola. Autolico si
mise a sedere accanto al padre; gli altri, secondo
il solito, si sdrajarono. E qui, chi intende quello
che accadde, si persuaderà subito, che regia cosa
di sua natura è la bellezza, in ispecie quando
uno la possieda unita con verecondia e saviezza,
9 come allora Autolico. Giacchè per prima, come
una luce che brilla di notte, attrae subito gli
occhi di tutti, così anche allora gli sguardi di
tutti attrasse verso Autolico la bellezza sua; di
poi, nessuno vi fu (7), di quanti lo vedevano,
che non ne sentisse qualcosa dentro nell' anima;
e chi ne divenne più taciturno, e chi anche si
10 atteggiò a un certo modo. Di fatti, tutti quelli
che invasa un Iddio, paiono, sì, degni, che uno li
contempli; però, se invasati da altri Iddii, oltre

all'aspetto più spaventoso e alla voce più paurosa, hanno anche la reputazione di più violenti; invece, se gl'india l'Amore savio, portano maggiore benevolenza nello sguardo, e fanno la voce più soave, e prendono atteggiamenti più gentili.
11 I quali modi essendo appunto quelli che per effetto dell'amore teneva Callia, egli era degno che gl'iniziati a cotesto Iddio stessero a contemplarlo.

Sicchè e' cenavano in silenzio, come se fosse lor comandato da un più potente. Ma ecco, che Filippo, il buffone, picchiò alla porta, e a chi gli aprì, disse di annunziare chi egli era e perchè voleva essere introdotto; egli veniva, soggiunse, fornito di tutto quanto occorresse per mangiare la roba degli altri, e il garzone dichiarò di non poterne più a dirittura (8), e perchè non portava niente, e perchè non aveva fatto colezione. E Callia, udito, rispose: Ma, amici, 12
sarebbe brutto rifiutargli un tetto: entri pure. — E insieme dette una guardata ad Autolico, certo per iscoprire, che cosa fosse parso a lui della sua risposta spiritosa (9). E Filippo, ritto alla 13
porta della sala dove si desinava — Ch'io fo il buffone, disse, lo sapete tutti, e son venuto franco, perchè mi par più buffonesco presentarsi non invitato, che invitato, a un desinare. — Ebbene sdraiati, disse Callia. Giacchè, come tu vedi, quanti siamo qui, siamo, sì, pieni di gravità; 14
ma di allegria forse difettiamo alquanto. E subito, mentre si desinava, Filippo si provò a dire qualcosa da ridere, a fine di adempiere l'ufficio, per cui era di consueto invitato a' banchetti.

Però, come non mosse a riso, per allora, si vide
chiaro se l'ebbe a male; e poco dopo tentò da
capo di dire qualcos'altro da ridere. Ma siccome
neanche di questo risero, egli, lasciato a mezzo
15 il desinare, si ricoperse e si buttò giù. E Cal-
lia — Che è egli, disse, o Filippo: che t'ha preso
un dolore? — E quello, gittato un gemito, —
E grande, disse, affè di Giove; perchè è scom-
parso il riso tra gli uomini, i miei affari son
belli e spacciati. Giacchè sinora per questo io
era invitato a' desinari, perchè, chi c'era, stesse
allegro, ridendo per cagion mia; oramai, per qual
fine mi s'inviterà dalla gente? Fare il serio,
io non potrei più che scampare la morte; e
non vi sarà neppure, chi m'inviti per esserne
ricambiato, perchè tutti sanno, che in casa mia
nessuno neppur s'immagina che s'apparecchi. —
E insieme, nel dir questo, si soffiava il naso, e
16 alla voce pareva proprio che piangesse. Ed ecco
tutti a fargli coraggio, che rideranno poi, e a
dirgli che mangi; Critobulo bensì a sentirlo
così commiserare, dette in una risata. E quello,
non appena ebbe sentito ridere, si scoprì e con-
fortata l'anima sua a fidare che banchetti ve ne
saranno, si rimise a mangiare.

## II

Come furon tolte le mense e fatte le libazioni e cantato il Peana (10), viene da loro, sul bere (11), un uomo di Siracusa, menando seco una valente sonatrice di flauto, e una ballerina

di quelle che fanno maraviglie, e un ragazzo, leggiadro per davvero, e che sonava la cetra e ballava veramente bene; e, poichè di questa sua valentia faceva mostra, ne prendeva denaro, come di spettacolo. Dopo che la flautista ebbe 2
sonato il flauto e il ragazzo la cetra, e tutteddue parvero dare assai diletto, Socrate — Affè di Giove, Callia, disse, tu tratti come va. Giacchè non ci hai soltanto imbandito un desinare inappuntabile, ma ci offri anche e spettacoli e musiche soavissimi. — E quello — E che ne parrebbe 3
a te, disse, se ci si portassero anche unguenti odorosi, perchè ci si cibi anche d'odore? — Punto punto, dice Socrate, giacchè, come è dell'abito, che uno sta bene a donna, un altro a uomo, così anche l'odore, l'uno s'addice a uomo, l'altro a donna. E d'altra parte non v'è uomo, che si spalmi di unguento per un altro uomo. Anzi le donne, soprattutto se sieno spose novelle, come quelle di Nicerato qui e di Critobulo, che bisogno hanno esse anche di unguento? Esse ne odorano; anzi l'odor dell'olio, che s'usa 4
nei ginnasii (12), alle donne, quando lo sentono, piace più di quello dell'unguento e quando non lo sentono, lo desiderano di più. Difatti, quelli che si stropicciano con unguento, subito, servi o liberi che siano, odorano ugualmente; mentre gli odori che provengono da fatiche signorili, hanno bisogno di buone discipline e di gran tempo, se soavi vogliono essere e signorili (13). — E Licone — Queste, disse, sarebbero pur cose da giovani; ma noi, che non facciamo più ginnastica, di che bisognerà odorare? — Di

virtù, disse Socrate — E dove uno l'acquiste-
rebbe questa materia? — Affè di Giove, disse,
dai profumieri no. — Ma e dove? — Lo dice
Teognide:

Imparerai dai buoni il ben; la mente
Sin perderai che tu possiedi, quando
A' cattivi ti mescoli (14).

5 E — Licone, Hai sentito, figliuolo, ripigliò? —
Affè di Giove, sì, disse Socrate; anzi ne usa. Di
fatti, prima, ha voluto essere vincitore nel pan-
cratio; e ora, si porrà, certo, a considerare con
te, chi a lui sembri il più adatto a educarlo a
6 virtù, e si metterà con quello.
Qui molti interloquirono: e disse uno: — O
dove ne troverò io un maestro? — un altro, che
non fosse neanche cosa da potersi insegnare, e
un altro invece, che se v'è cosa da potersi in-
7 segnare, l'è questa. E Socrate disse: Questo
punto, poichè è controverso, rimettiamolo a poi:
ora, veniamo a fine del programma. Giacchè
vedo la danzatrice in ordine, e uno che le ac-
costa i cerchi.
8 Dietro ciò l'altra prese ad accompagnarla col
flauto; e un'assistente consegnava dei cerchi alla
danzatrice sino a dodici. E questa, prendendoli,
nel tempo stesso che ballava, li lanciava in aria
che roteavano, calcolando a che altezza biso-
9 gnasse gittarli per ripigliarli a misura di tempo.
E Socrate disse: In molte altre cose, amici, e in
quella, che fa questa fanciulla, si vede chiaro che
la natura femminile non si trova essere niente
inferiore della maschile, ma ha bisogno di co-

gnizione e di forza. Sicchè se qualcuno di voi
ha moglie, le insegni pure con fiducia tutto ciò,
in cui voglia aversela istruita. — E Antistene — 10
O come mai, Socrate, disse, pensando così, tu
non educhi Santippe, ma ti tieni una moglie, la
più riottosa, credo io, di quante ve ne sono, anzi
sono state e saranno? — Perchè, rispose, anche
quelli che voglion diventare cavalieri valenti, li
vedo acquistare non i cavalli più docili, ma i
focosi: giacchè pensano, s' e' possano domarne
di tali, potranno agevolmente usare degli altri.
Sicchè io, che voglio usare e conversare cogli
uomini, mi sono acquistato costei, ben persuaso,
che se io la sopporterò, non vi sarà uomo, con
cui non mi sia facile di stare. — E questo non
parve discorso fuor di proposito. 11

Finito quel gioco, fu portato un disco pieno
di spade ritte (15). Ora, la danzatrice faceva
capriole dentro e fuori di queste, saltandole; sic-
chè i riguardanti temevano che non si facesse
male, ma essa lo faceva con baldanza e sicurezza. 12
E Socrate, voltosi ad Antistene — Quelli almeno,
disse, che son qui a guardare, non continue-
ranno, credo io, a sostenere che il coraggio non
sia neanch' esso cosa che s' insegni, quando que-
sta che è pur donna, si precipita sulle spade con 13
tanto ardire. — E Antistene — O dunque, rispose,
non sarebbe meglio per questo Siracusano dare
la danzatrice in spettacolo alla città, e annunziare
agli Ateniesi che, quando gli dian denaro, egli
farà che gli Ateniesi osino tutti affrontare le lan- 14
cie? — E Filippo — Affè di Giove, disse, io, per
me, avrei gusto a vedere Pisandro (16), il de-

magogo, imparare a far le capriole tra i pugnali,
lui, che ora, per non poter sostenere la vista
delle lancie, ricusa persin di marciare cogli altri.
15 Seguì una danza del ragazzo: e Socrate os-
servò: Vedete, dice (17), come quel ragazzo, che
è già bello, pure con quelle figure da ballo pare
ancora più bello di quando sta fermo. — E Car-
mide — Tu hai l'aria, disse, di lodare il maestro
16 di ballo. — Affè di Giove, sì, disse Socrate: però,
e' m'è venuto quest'altro pensiero, che nella
danza non v'era parte del corpo, che restasse
oziosa, ma si esercitavano a un tempo e il collo
e le gambe e le mani; ch'è il modo come deve
ballare chi voglia avere il corpo più svelto: io,
dice, imparerei, o Siracusano, con gran piacere
le figure da te. E quello — E che ne farai? dis-
se. — Ballerò, affè di Giove. — Qui risero tutti.
17 E Socrate, con viso serio serio — Ridete, disse,
di me? Forse per questo che io voglia coll'eser-
citarmi guadagnare in salute, ovvero perchè io
voglia mangiare e dormire con più gusto, o per-
chè io desideri tali esercizii, non a modo dei
corridori (18), che ingrossano le gambe e as-
sottigliano le spalle, nè a modo dei pugili che
ingrossano le spalle e assottigliano le gambe,
ma lavorando con tutto il corpo, perchè mi si
18 equilibri tutto? O ridete per questo, che a me
non bisognerà cercare chi si eserciti meco, nè vec-
chio, come sono, spogliarmi davanti alla gente,
ma basterà una stanza appena capace di sette letti,
come ora appunto a questo ragazzo è bastata
una camera per grondar di sudore, e d'inverno
mi eserciterò al coperto, e, quando faccia gran

caldo, all'ombra? O ridete, che, avendo io il 19
ventre più grosso del dovere, me lo voglio fare più moderato? O non sapete, che, qualche giorno fa, di mattina, questo Carmide qui mi colse che ballavo? — Proprio vero, disse Carmide; e sulle prime ebbi uno sgomento e temei che impazzasse: ma poichè ti sentii dire cose simili a quelle che dici ora, io stesso, tornando a casa, non ballai già — chè non ho mai imparato — ma feci mi-
mica colle mani (19); chè di questa io m'inten- 20
devo. — Affè di Giove, disse Filippo, gli è per questo, di fatti, che ti si vede mandare le gambe così unite colle spalle, che, penso io, se avanti agl'ispettori del mercato, tu, come i pani, pesassi, l'uno a riscontro dell'altro, il tuo disotto e il tuo disopra, ne usciresti senza multa (20). — E Callia disse: Socrate, invita me, quando tu vai a imparare a danzare, perchè io ti faccia la figura di fronte, e impari con te.
O su via, disse Filippo, mi si suoni il flau- 21
to, perchè anche io danzi. — E poichè si fu
levato, si mise a imitare il ballo del ragazzo e 22
della ragazza. E per prima cosa, poichè avevan lodato che il ragazzo, colle figure, fosse apparso ancora più bello, egli fece mostra del contrario, di non muovere parte del corpo, senza farla più ridicola, che non era da natura; e perchè, poi, la ragazza, piegandosi all'indietro, imitava le ruote, egli, curvandosi per davanti, si sforzava d'imitare le ruote. E alla fine, perchè avevan lodato il ragazzo, che nel danzare esercitava tutto il corpo, dato ordine alla flautista di affrettare il tempo, menava insieme ogni cosa,

23 e gambe e mani e testa. Quando, poi, fu stanco,
si sdraiò e disse: — Una prova, amici, che anche
i miei passi di ballo esercitano bene: io ho sete:
Il garzone mi versi la gran tazza. — Affè di Giove,
disse Callia, anche a noi; che abbiamo sete an-
24 che noi per aver riso di te. — E Socrate alla sua
volta: Ma bere, amici, l'approvo anche io e
molto; poichè in realtà il vino, irrigando le
anime, addormenta i dolori come la mandrago-
ra (21) gli uomini, e ridesta la gajezza, come
25 l'olio la fiamma. Però a me pare, che i corpi
degli uomini vadano soggetti al medesimo che
le piante del suolo. Queste, quando Iddio le
annaffia tutt'a un tratto, non possono star ritte,
nè essere ventilate dalle arie; quando invece
s'abbeverano tanto quanto è gradevole, le cre-
26 scono molto bene dritte e germogliando per-
vengono al frutto. E così anche noi, se si tiran
giù le bevande tutte d'un fiato, e' ci si guaste-
ranno presto e i corpi e gli intelletti; e non po-
tremo, non che dire qualcosa, neanche respirare;
ma quando i garzoni ci gocciolino sopra, per
parlare anche io alla Gorgiana, con piccole tazze,
noi arriveremo così, non forzati dal vino, ma
27 persuasi, all'allegria. — E fu il parere di tutti.
Però Filippo aggiunse, ch'e' bisogna, che i cop-
pieri imitino i buoni cocchieri, portando in giro
le tazze più che di corsa. E i coppieri appro-
varono.

## III

Dopo di che, accordata la lira col flauto, il fanciullo sonò la cetera e cantò. E qui tutti lodarono; ma Carmide per giunta disse: Ma a me pare, amici, che, come Socrate ha detto del vino, così anche questa mescolanza di freschezza puerile e di suoni assopisca i dolori e desti la ve-
nere. Ond'ebbe Socrate nuova occasione di dire: 2
Sì, amici, si vede che costoro, di certo, sono buoni a darci diletto; pure io so, che noi siamo, persuasi di essere migliori di loro e molto; oh! non è, dunque, brutto, se non ci proveremo neanche, poichè siamo insieme, a trarre giovamento e allegria gli uni dagli altri? — Al che molti dissero: Ebbene, indica tu, qual soggetto di conversazione dovremmo prendere, per fare
cotesto. — Per me, disse, niente mi piacerebbe 3
più che pigliare Callia in parola; ch'egli ha pur detto che, se avessimo cenato insieme, ci avrebbe mostrato la sapienza sua. — E la mostrerò di certo, disse Callia, se voi per parte vostra recherete ciascuno in mezzo quello che sapete di buono. — Ma nessuno, disse, ti contrasta di dire
ciò che creda di sapere di più valore. — Eb- 4
bene, disse, io vi dichiaro quello di cui soprattutto mi tengo. Io mi stimo d'essere adatto a rendere migliori gli uomini. — E Antistene domandò: Insegnando qualche mestiere o la probità? — Questa, se la giustizia è probità — Affè di Giove, sì, disse Antistene, anzi più indubitatamente di ogni altra cosa: giacchè il coraggio

e la sapienza v'è il caso, che talora paiano dannosi e agli amici e alle città: ma la giustizia non si mescola colla ingiustizia in nulla, in nulla
5 a dirittura. — Ebbene, quando ciascun di voi avrà detto ciò che egli ha di giovevole, allora neanche io l'arte, con cui fo questo, ve la vorrò tenere nascosta. Ma tu, alla tua volta, Nicerato, di', di quale scienza meni tu vanto? — E questi disse: Mio padre, per la sua cura che io diventassi un uomo per bene, mi obbligò a imparare a mente tutti i versi di Omero; e ora
6 potrei recitare a memoria l'intera Iliade e l'Odissea. — Però, riprese Antistene, ti sei scordato, che questi versi tutti i rapsodi (22) li sanno? — E come, disse, avrei a scordarmene io che li vado ad ascoltare quasi ogni giorno? — E oh! conosci tu, disse, genia più scipita dei rapsodi? — Ma no, affè di Giove, rispose Nicerato, a me certo non pare. — Pure, è certo, disse Socrate; non intendono le allegorie (23). Però tu hai dato denaro molto a Stesimbroto e ad Anassimandro e ad altri parecchi (24), in maniera che
7 non ti è rimasto nascosto nulla di ciò che valesse il pregio di sapere. Ma e tu, dice, Critobulo, di che ti tieni principalmente? — Della bellezza, disse. — E oh! potresti anche tu, disse Socrate, affermare che tu sei in grado colla tua bellezza di farci migliori? — Se non fossi, è chiaro
8 che mi farei scorgere per un uomo da nulla. — E tu, riprese, di che ti tieni assai, Antistene? — Della ricchezza, disse. Ed ecco che Ermogene l'interrogò, s'egli avesse molto denaro; e quello giurò che neanche un obolo — Ma possiedi tu molto terreno? — Forse, disse, quanto basterebbe

ad Autolico qui per impolverarsi (25). Si deve
sentire anche te. — Ebbene, tu, Carmide, disse, 9
di che ti tieni molto? — Io, all' opposto, mi
tengo assai della povertà. — Oh la gradevole
cosa, disse Socrate, di che tu ti tieni. Giacchè
non è punto invidiata, non è punto contrastata;
e non custodita non si perde, e trascurata di-
venta più forte. — Ma e tu ora, disse Callia, di 10
che ti tieni molto, Socrate? — E questi, fattosi
serio serio — Io del ruffianesimo, rispose. — E
siccome risero di lui, — Voi ridete, disse; ma io
so che prenderei molti denari, se volessi eser-
citare l' arte. — Quanto a te, disse Licone a Fi- 11
lippo, non c' è dubbio, tu ti tieni molto del far
ridere? — E con più ragione, disse, credo io, di
Callippide l' attore (26), il quale non rifinisce di
vantarsi, ch' egli può forzare molti a piangere. —
E non dirai anche tu, Licone, riprese Antistene, 12
di che ti tieni? — E questi — O non lo sapete
tutti, disse, che mi tengo di questo figliuolo? —
E il figliuolo, aggiunse qualcuno, s' intende, del-
l' aver vinto. — Ma Autolico, arrossendo — Nien- 13
t' affatto, replicò, affè di Giove. — Poichè tutti,
contenti dell' averlo sentito parlare, si volsero
a guardarlo, uno lo interrogò: Ma e di che, Au-
tolico? — E questi, Di mio padre, rispose. E
ad un tempo si sdraiò sopra lui. E Callia, ve-
dendo ciò, — Sai tu, disse, Licone che tu sei il
più ricco degli uomini? — Affè di Giove, disse,
questo proprio io non lo so. — Ma che! o non
ti accorgi che neanche la ricchezza del re (27)
tu piglieresti in cambio del figliuolo? — Son colto
sul fatto, disse, d' essere, e' si vede, il più ricco

14 degli uomini io. — Ma tu, Ermogene, disse Nicerato, di che mai soprattutto ti vanti? — E questi, Della virtù, disse, e potenza degli amici, e che essendo pur tali abbiano cura di me. — E qui tutti si rivolsero a lui, e molti insieme dimandarono, se volesse loro palesarne i nomi. Ed egli promise di non rifiutarsi.

## IV

Dietro ciò, Socrate ripigliò: — Ebbene, ora resterebbe che ciascuno mostri, come le sieno cose di molto pregio quelle di cui si è gloriato — Ebbene, disse Callia, sentite me per il primo. Io, dunque, mentre sto a sentir voi disputare che cosa è il giusto, fo più giusti gli uomini. —
2 E Socrate — Come mai, ottim'uomo, disse — Dando denaro, affè di Giove — E Antistene, levatosi in pie' con un piglio proprio da uomo che ti metterà in un sacco, — Gli uomini, lo interrogò, dove ti par'egli, o Callia, che abbiano il giusto, nelle anime o nella borsa? — Nelle anime, rispose — E con ciò, tu, rifornendo di denaro la borsa, rendi più giuste le anime? — Certissimo — Come? — Perchè, sapendo che c'è di che avere il necessario comprando, non vorranno
3 mettersi a pericolo, facendo del male — E te lo rendono anche, disse, ciò che han ricevuto? — Oh! no, affè di Giove, no. — Ma che? grazie in cambio di denaro? — No, disse, affè di Giove, neppur questo: anzi taluni ti hanno persino più in uggia dopo, che prima d'aver ricevuto — Sin-

golare, riprese Antistene, guardandolo insieme in viso coll'aria di chi t'ha ridotto al silenzio, che tu li possa rendere giusti verso gli altri, e
verso te stesso no — E che c'è egli, disse Callia, 4
di singolare? Non vedi tu molti muratori e capomastri, che fanno case ad altri parecchi, ma per sè non possono farne, e stanno a pigione?
Rassegnati, o sofista, a rimanere confutato tu. — 5
Sì, per Giove, ripigliò Socrate, ci si rassegni: anche gl'indovini, si dice, profetizzano, sì, agli altri il futuro, ma per sè non prevedono neanche quello ch'è per succedere. — E questo discorso finì qui.

E dopo ciò Nicerato — Vogliate, disse, sen- 6
tire anche da me quali son le cose in cui, praticando me, diventereste migliori. Voi sapete, di certo, che quel sapientissimo Omero ha poetato sopra quasi tutte le umane cose. Sicchè chiunque di voi voglia diventare o buon massaio o buon parlatore o buon generale o simile ad Achille o ad Ajace o a Nestore o a Ulisse, faccia la corte a me. Giacchè io queste cose le so tutte — O che sai anche, disse Antistene, regnare, perchè tu sai che loda Agamennone d'essere

... re buono e feritor gagliardo (28)

— Anzi, affè di Giove, disse, so anche che chi guida il carro, deve girare vicino alla colonna,

E lui stesso sul ben forbito seggio
Piegarsi a manca de' cavalli, e il destro
Punger gridando, e dalle mani ad esso
Allentare le redini (29);

7 e oltre a questo so ben altro e potete farne
esperienza subito. Di fatti Omero ha detto in
un punto; *e sopra la cipolla, condimento al be-*
*re* (30). Porti su qualcuno una cipolla, e ne
sentirete lì per lì giovamento in questo; che ber-
8 rete con più gusto. — E Carmide disse: Amici,
Nicerato desidera di tornare a casa col puzzo di
cipolla, perchè sua moglie si persuada, che nes-
suno ha pensato neanche di dargli un bacio —
Affè di Giove, disse Socrate, noi corriamo rischio
di acquistarcene un'altra delle reputazioni ridi-
cole. Di fatti la cipolla par che sia un tanto
e tal condimento che fa gustoso non soltanto il
cibo, ma la bevanda. Però, badiamo, se noi la
mangeremo persino dopo desinare, che non ci
si dica che noi siam venuti da Callia a fare i
9 golosi (31) — Niente affatto, o Socrate, disse.
Giacchè a chi va alla guerra sta bene mangiuc-
chiare cipolle, come v'ha chi ciba i galli d'agli
prima di azzuffarli; se non che a noi forse preme
più dar baci a qualcuno che andare in guer-
ra (32). — E questa conversazione cessò a un
dipresso così.

10 E Critobulo — Or bene spiegherò io alla mia
volta, disse, perchè mi tengo molto della bellez-
za — Spiegalo, dissero. — Ebbene, se io non fossi,
come credo, bello, voi soffrireste a buon diritto
l'accusa d'inganno; giacchè senza che nessuno
vi deferisca il giuramento, voi dite sempre giu-
rando, che io sono bello. Ed io v'ho fede;
11 giacchè vi stimo persone dabbene. Se poi io son
bello davvero, e voi provate avanti a me quello
che io provo avanti a chi mi par bello, io giuro

per tutti gli Dei che non piglierei l'impero del
re (33) in iscambio dell'essere bello. Di fatti, io 12
ora contemplo Clinia, più volentieri che quante
altre belle cose sono tra gli uomini; e mi con-
tenterei di non avere occhi per le altre cose tutte,
anzichè per Clinia, uno solo, com'è; e di notte
e nel sonno mi rincresce ch'io non lo vedo;
e al giorno e alla luce del sole ho quest'ob-
bligo massimo che mi scoprono Clinia. Ed è ra- 13
gione che noi belli ce ne teniamo molto anche
di questo; che il forte deve acquistare quanto
gli è bene, faticando, e il coraggioso cimentan-
dosi, e il sapiente ragionando; invece, il bello
verrebbe a capo di tutto, senza darsi pena. Io 14
almeno, quantunque sappia, che le cose utili son
gradevoli a possedere, nondimeno ne darei di
quelle che ho con assai più piacere a Clinia,
che non ne riceverei altre da altri; con assai
più piacere servirei che esser libero, se Clinia mi
volesse comandare; e per lui faticherei più vo-
lentieri che non riposassi, e mi cimenterei per
lui con più piacere, che non vivessi fuor di pe-
ricolo. Sicchè, se tu, Callia, ti tieni molto di 15
poter fare gli uomini più giusti, io pretendo con
più diritto di te di poterli condurre a ogni virtù.
Giacchè noi belli, coll'inspirare un non so che
negli amati, li rendiamo più larghi nel far regali,
più pronti al travagliare e farsi onore nei peri-
coli, eppure più modesti e più rattenuti, se delle
cose, di cui hanno più vivo desiderio, di quelle
hanno massima vergogna. Anzi son pazzi quelli, 16
che non si scelgono i belli persino per generali.
Certo, io con Clinia andrei in mezzo al fuoco;

e anche voi meco, lo so. Sicchè non dubitar più, Socrate, se la mia bellezza sia per gio-
17 vare agli uomini. Ma neanche la bellezza è da svilire per questo che appassisce subito, poichè, siccome il fanciullo può essere bello, e così il giovinetto e l'uomo e il vecchio. Una prova: a portatori del ramo di oliva ad Athena (34) si scelgono i bei vecchi, per segno che la bellezza
18 s'accompagna con ogni età. E se è gradevole, che quello di cui tu abbi bisogno, ti sia fatto da chi n'ha volontà, io so bene, che, anche ora, io, persin tacendo, persuaderei assai più presto cotesto ragazzo costì e la ragazza a baciare me, che non faresti tu, o Socrate, se pur dicessi cose
19 sapienti tante, tante — O che mai? disse Socrate; o che tu meni di tali vanti, perchè sei più bello di me? — Affè di Giove sì, disse Critobulo; altrimenti di tuttiquanti i Sileni dei drammi sa-
20 tirici (35) sarei io il più brutto. — Ben, bene, disse Socrate; bada di ricordarti che della bellezza si deciderà dopo finito il giro dei discorsi proposti. E ci giudichi non Alessandro di Priamo (36), ma questi stessi, i quali tu credi de-
21 siderano di baciar te. — E a Clinia, disse, o Socrate, non t'affideresti? — E Socrate, O non cesserai, rispose, di menzionare Clinia? — Ma se non lo nomino, credi tu per questo che non lo ricordi? Non sai, che ne ho una così chiara immagine nell'animo, che, se fossi scultore o pittore, ne farei dall'immagine un ritratto per
22 nulla men somigliante che a guardar lui? — E Socrate riprese: O perchè dunque tu, possedendo una immagine così simigliante, mi dai noia, e

mi meni dove tu lo puoi vedere? — Perchè, Socrate, la vista della persona di lui ha potenza di rallegrare, laddove quella dell'immagine non dà diletto, ma genera desiderio. — Ed Ermogene 23
disse: Ma io, Socrate, non ti approvo che tu lasci che Critobulo sia così tratto fuori di sè dall'amore. — Ma che ti pare, dice Socrate, che egli sia in questa disposizione di animo, dacchè pratica me? — Ma e da quando? — Non vedi, che a questo la lanugine appena serpeggia lungo le orecchie, mentre a Clinia risale già di dietro? Sicchè questi, quando frequentava la stessa scuola di quello, fu allora che si accese fortemente. 24
Del che accorgendosi il padre, me lo consegnò, se io gli avessi potuto giovare. E davvero, la va molto meglio ora. Giacchè prima, come quelli che fissano le Gorgone (37), egli lo riguardava che pareva un sasso, e mai mai si dipartiva da lui; ora, invece, l'ho visto persino batter gli occhi. Quantunque, dice, affè degli 25
Dei, e' mi pare, amici, per dirla tra noi, che Clinia questi l'abbia anche baciato; del che non v'è più terribile incentivo all'amore; chè è insaziabile e dà talune dolci speranze. Per il che 26
io affermo, che debba astenersi dal baciar giovanetti leggiadri, chi voglia mantenersi savio. — 27
E Carmide disse: Ma perchè mai, o Socrate, tu fai a noi amici tuoi uno spauracchio delle belle persone, mentre te, dice, io t'ho visto, affè d'Apollo, quando dal maestro di scuola (38) ricercavate non so che nello stesso libro, tenere il capo accanto al capo di Critobulo, e le tue 28
spalle nude accanto alle spalle nude di lui? —

E Socrate, Ahimè, appunto, dice, questa fu la ragione che ne ebbi indolenzita la spalla per più di cinque giorni, quasi mi avesse appinzato una bestia, e mi parve sentire nel cuore come un prurito. Ma ora, dice, Critobulo, io ti ordino innanzi a tutti questi testimoni di non toccarmi, prima, che ti sian cresciuti sulla guancia non meno peli che sul capo. — E così costoro mezzo celiarono e mezzo parlarono sul serio (39).

29 E Callia — Tocca a te, Carmide, disse, a spiegare, perchè della povertà te ne tieni tanto — Pure, rispose, è cosa consentita da tutti, che meglio sia aver coraggio che paura, ed esser libero che servo, e corteggiato che corteggiare,
30 e creduto dalla patria che discreduto. Or bene io, in questa città, quando ero ricco, per prima cosa temevo, che qualcuno mi sfondasse la casa, mi portasse via la roba e facesse male a me stesso. Di poi, corteggiavo persino gli spioni, persuaso che avrei potuto piuttosto ricever danno da loro, che fargliene. E, di fatti, mi si comandava sempre dalla città, che io spendessi qualcosa, e non mi era lecito di uscirne fuori per
31 andare dove mi paresse. Ora, invece, poichè son privato dei beni di là dal confine, e da quelli di qua non ricavo nulla (40), e la roba di casa è venduta, me ne dormo volentieri disteso, e son creduto dalla città, e non son più minacciato, anzi già minaccio gli altri, e come a uomo libero m'è lecito andar via e star qui; anzi già mi si alzano da sedere i ricchi, e si tiran da
32 parte per via (41). E ora sono somigliante a un tiranno; allora manifestamente ero servo. E

allora pagavo tributo al popolo, ora la città, poichè mi stipendia, è lei che nutre me. Ma anche con Socrate, quando ero ricco, mi biasimavano, che io praticassi; ora, che son diventato povero, non ne importa più niente a nessuno. E, per giunta, quando avevo molta roba, ne perdevo sempre o per cagione della città o per forza di caso; ora, invece non perdo nulla, — del rimanente, nulla ho — e spero sempre che prenderò qualcosa — E preghi, disse Callia, an- 33
che di non arricchire mai, e, quando fai qualche buon sogno, sacrifichi tu agl'Iddii che stornano i mali (42), perchè te ne salvino? — Affè di Giove, questo, rispose, io non lo fo, anzi, affronto il pericolo, come uno che l'ami, se spero di prender qualcosa donde che sia.

Ma su via, disse Socrate, alla tua volta, 34
Antistene dicci, come mai, essendo così corto, tu te ne tieni assai della ricchezza. — Perchè, amici, io stimo che gli uomini la ricchezza e la povertà le abbiano non nella casa (43), ma negli animi. Chè vedo molti privati, i quali avendo 35
di molti beni si reputano tanto poveri da mettersi a ogni fatica, a ogni pericolo, pur di acquistare di più; conosco fratelli, a cui toccò egual patrimonio, un di loro aver quanto basta, e più di quanto spende, l'altro mancare di tutto. E scorgo tiranni, che hanno tanta sete di beni, da 36
far cose assai più terribili delle persone le più sprovviste. Giacchè v'è pure chi per bisogno ruba, chi sfonda muri, chi mena in servitù; ma vi ha tiranni, che gittan giù intere case, uccidono a massa, anzi spesso fanno serve intere città 37

per arricchire. Questi, adunque, io, per me,
li compiango molto di una lor così grave malattia.
Chè mi paiono patire il medesimo d'uno
che mangiando molto non s'empisse mai. Io,
invece, di cose ne possiedo tante, che appena
le ritrovo a fatica (44); eppure, e' mi riesce, mangiando,
di arrivare sino al non aver fame, e bevendo
sino al non aver sete, e vestirmi per modo
che, mentre all'aperto io non sento freddo più
di questo ricchissimo Callia qui, quando io me
38 ne torni a casa, ecco, le mura mi paiono essere
tuniche calde, e mantelli ben consistenti i
tetti, ed ho un letto così comodo, che fo persin
fatica a svegliarmi. Semprechè poi il mio corpo
abbia bisogno di Venere, la mia condizione presente
ha tanto del buono, che quelle dalle quali
io vado, mi fanno le maggiori feste, per non ci
39 essere nessun' altro che voglia andare da loro.
Ora, queste cose tutte mi paiono così piacevoli,
che io non mi vorrei augurare di cavare da ciascuno
un maggior piacere nel farle, un minore sì;
tanto mi pare, che le siano alcune più piacevoli
40 del convenevole. E il possesso di maggior pregio
nella mia ricchezza io fo conto sia questo,
che se uno mi portasse anche via quello che ho
ora, io non vedo nessuna occupazione così da
41 poco, che non mi fornisse abbastanza da alimentarmi.
E di fatti, quando io voglia scialare, non
vado in mercato a comperarvi cose squisite, chè
sono costose, ma me ne provvedo dall'anima. E
fa anche maggior differenza rispetto al piacere,
se io aspetto d'averne bisogno per imbandire o
se io fo uso di qualcuna di tali cose squisite,

come per esempio ora che bevo questo vino
Tasio (45) senza sete, perchè me lo trovo così 42
sotto mano. D'altra parte, è di certo secondo
ragione che chi osserva la parsimonia sia molto
più giusto di chi mira a posseder molto. Giac-
chè coloro a cui più basta ciò che hanno, meno
desiderano quello degli altri. E mette il pregio 43
di farsi capace come una ricchezza siffatta rende
anche liberali. Di fatti, questo Socrate qui, da
cui io l'ho acquistata, non la fornì nè a numero
nè a misura, ma tanta me ne consegnò, quanta
io ero in grado di portare; ed io ora non sono
avaro con nessuno, ma a tutti gli amici, e fo
mostra della mia liberalità, e se v'è chi ne vuole,
partecipo della ricchezza che ho nell'anima. Anzi 44
la più delicata cosa, l'ozio, voi vedete che l'ho
sempre meco, per modo che le cose degne di
esser vedute io le vedo, e quelle degne di essere
udite io le odo, e — ciò che io apprezzo di
più — oziando passo con Socrate l'intero giorno.
E questi, poi, non pregia quelli che snocciolano
più denaro, ma ama la compagnia di quelli che
gli piacciono, e non se ne stacca. — Così adun- 45
que costui parlò: e Callia — Affè di Giunone,
riprese, alla tua ricchezza io porto invidia non
solo per altri vantaggi, ma per questo soprat-
tutto che nè la città ti tratta come un servo, col
comando, nè i cittadini, se tu non presti loro
danaro, s'adirano teco. — Ma affè di Giove, Ni-
cerato inlerloquì, non gliene avere invidia; giac-
chè gli andrò io a chiedere a prestito il non
aver bisogno di nulla. Instruito da Omero a
contare

Sette tripodi nuovi e dieci d'oro
Talenti, e venti fulgidi lebeti,
E dodici cavalli

non ismetto di desiderare quanta più ricchezza si
può a peso e numero; per il che forse io paio
avido anzi che no. — E qui scoppiarono tutti in
una risata, riputando che avesse detto il vero.
46 Dopo di che uno disse — La tua volta, Er-
mogene, di dire chi sono gli amici e mostrare,
che possono molto e hanno cura di te, sicchè
appaja che tu ti tieni assai di loro a ragione —
47 Ebbene, che e gli Elleni e i barbari stimino che
gli Dei conoscono ogni cosa, sì le presenti e sì
le future, è manifesto. Almeno le città tutte e
tutti i popoli domandano mediante la divinazione
agli Dei, che cosa si deve fare, e che cosa non
si deve. E di giunta, che noi crediamo ch'essi
possano fare e bene e male, anche questa è
chiara. Almeno tutti chiedono agli Dei di ri-
48 muovere i mali e dare i beni. Orbè, questi Dei
che sanno tutto e possono tutto, mi son tanto
amici, che per la cura che hanno di me, io non
isfuggo ai loro occhi mai nè di notte nè di giorno
nè dove io sia per andare, nè qualsiasi cosa io
stia per fare. E per la previsione che hanno, di
quello che deva seguire da ciascun mio atto, mi
indicano, col mandarmi voci e sogni e uccelli
per messaggieri, quello che bisogna e quello che
non si deve fare, a' quali, quando io obbedisco,
non mai me ne pento: una volta, che non ci
49 credetti, ne fui castigato. — E Socrate — Ma non
c'è nessuna, disse, di queste cose che non me-
riti fede. Però, io per me, sentirei assai volen-

tieri, qual cura tu ti prenda di loro per averli
così amici — Affè di Giove, rispose Ermogene,
me la cavo con poco. Li lodo senza spesa, e
di ciò ch'essi danno, gli ricambio, e parlo pia-
mente il più che io possa, e in quello in cui li
chiami testimoni, non dico, per proposito, men-
zogna mai. — Affè di Giove, riprese Socrate, se
col portarti così, tu gli hai amici, si vede che
agli Dei pure la probità fa piacere — E questa
fu conversazione seria.

E poichè si venne a Filippo, gli dimandarono 50
che cosa egli vedesse nel far ridere, per tener-
sene tanto. — O che non merita, disse, quando
tutti, sapendo che io sono un burlone, se hanno
qualcosa di bono, m'invitano di gran voglia; e
se invece sia lor capitato qualcosa di male, fug-
gono via senza voltarsi, per paura di ridere loro
malgrado? — E Nicerato — Affè di Giove, inter- 51
loquì, tu, certo, te ne tieni a ragione. Giacchè
a me, per contro, quelli degli amici miei, che
se la fanno bene, mi si levan dai piedi; e quelli
invece, cui sia capitato qualche male, mi fanno
la genealogia della parentela, e non si staccano
mai da me.

Sia; ma tu oramai, disse Carmide, o Siracu- 52
sano, di che ti tieni assai? O, già s'intende, del
garzone? — Affè di Giove, no, no, rispose; anzi
io temo fortemente per lui; giacchè mi accorgo
di taluni che gli tendono insidie per guastar- 53
melo — E Socrate, sentito, — Per Ercole, disse,
e che gran torto credono, che si sia lor fatto dal
tuo garzone, per volerlo uccidere? — Ma non
vogliono già, disse, ucciderlo, bensì persuaderlo

a giacere insieme con essi — E tu, si vede, credi, che, se ciò succedesse, egli si guasterebbe? —
54 Affè di Giove, rispose, sin nel midollo, di certo — Sicchè neanche tu stesso, disse, ti giaci con lui? — Per Giove, sì, le intere notti e tutte. — Per Giunone, ripigliò Socrate, è una gran fortuna la tua esser nato con una siffatta pelle che solo tu non guasti quelli che dormono teco; sicchè tu se non d'altro, certo della pelle vale il pregio che assai te ne tenga. — Nondimeno, affè di Giove,
55 disse, non è di questo che io mi tengo assai — Ma di che? — Degl'insensati, a nome di Giove. Son essi, che, guardando i miei burattini (46), mi alimentano — Per questo, dunque, disse Filippo, io t'ho sentito dianzi pregare gli Dei che, nei luoghi, dove tu sia, diano copia di grano, inopia di cervelli.

56 Sia, disse Callia; ma tu, Socrate, come spieghi tu, ch'e' sia degno di te, che tu ti tenga assai di quell'arte che hai detto, così spregiata? — E quello, — Conveniamo, disse, per prima, quali sieno le opere del mezzano; e a tutte le domande che io faccia, non esitate a rispondere, affinchè si sappia su quali punti si è d'accordo. Pare egli anche a voi così? dice —.Certo sì, risposero; e come ebbero una volta detto *Certo sì*, fu questa la risposta, che continuarono a dare —
57 Or non vi pare, disse, opera di buon mezzano, mostrare che quella o quello di cui faccia il ruffiano, piace a coloro con cui conviva? — Certo sì, dissero — Ora, non si dà egli che uno piaccia per ciò, ch'egli usa un'acconciatura a modo e di capelli e di veste? — Certo sì, dissero —

Ora, non sappiamo noi anche questo, che un 58
uomo può cogli stessi occhi guardare altri ami-
chevolmente e ostilmente? — Certo sì — E che?
colla stessa voce non ci si può esprimere mode-
stamente e baldanzosamente? — Certo sì — E
che? dei discorsi non ve n'ha di quelli, che ti
fanno mal volere, e altri, che ti conciliano ami-
cizia? — Certo sì — Ora, il buon ruffiano non 59
insegnerebbe quelle fra tali cose che giovano? —
Certo sì — E chi sarebbe migliore, disse, quello
che rendesse altri gradevoli a uno solo o quello
che a molti? — Qui poi si scissero, e alcuni ri-
sposero: Quello che a moltissimi — ed altri:
Certo sì — E Socrate, detto, che anche in ciò s'è 60
d'accordo, rispose: E se uno potesse rendere altri
gradevoli a tutta intera una città, non sarebbe
già lui il ruffiano interamente buono? — Chiaro,
affè di Giove, risposero tutti — O dunque, se uno
potesse rendere tali quelli che dipendessero da
lui, non avrebbe ragione di tenersene assai della
sua arte, e ragione anche di cavarne molta merce- 61
de? — Poichè di questo ebbero convenuto tutti, —
Ebbene, disse, a me pare che Antistene qui sia
quel desso — E Antistene — A me, disse, consegni
tu l'arte, Socrate? — Affè di Giove sì, disse;
giacchè vedo, che tu hai portata a perfezione
l'arte compagna — Quale questa? — L'arte di
menare a casa (47) — E Antistene, molto in col- 62
lera, domandò: E che mai di simile, Socrate,
sai tu che io abbia fatto? — Io so, disse, che
tu hai menato questo Callia qui da Prodigo il
sapiente, quando vedesti lui innamorato di filo-
sofia, e l'altro bisognoso di denaro: e anche,

lo so, da Ippia l'Eleo, da cui questi imparò per giunta l'arte della memoria; ond'egli è diventato, già s'intende, più innamorativo, che non era, giacchè ciò ch'egli ha visto di bello una volta,
63 non lo dimentica più mai. Anzi ultimamente, anche con me quel forestiero di Eraclea (48), dopo che tu mi facesti coll'elogiarlo venire il desiderio, l'hai messo meco. E te ne ho grado; giacchè mi par una buona e brava persona addirittura. E lodando a me Eschilo (49) il Fliasio e me a lui, non ci hai così disposti, che, per l'amore reciproco inspiratoci dai tuoi discorsi, ci correvamo dietro l'un l'altro come cani, ricer-
64 candoci? Sicchè scorgendo in te questa abilità io ti reputo buono nell'arte di menare a casa. Difatti, chi è in grado di conoscere quelli che si sono vicendevolmente utili, e può renderli desiderabili gli uni agli altri, a me pare che sia l'uomo adatto a rendere amiche le città, e combinare matrimonii acconci, e sia alleato di gran pregio e alle città e agli amici. E tu come se ti avessi offeso per aver detto che tu sei buono a menare a casa, tu ti sei adirato! — Ma, affè di Giove, ora non più. Giacchè, se io posso tanto, devo avere di certo l'anima tutta tutta ricolma di ricchezza.

E qui il giro dei discorsi finì.

# V

E Callia disse: O Critobulo, e non ti accingi alla gara di bellezza con Socrate? — Per Giove, disse Socrate, no; vede che il ruffiano è in credito coi giudici — Eppure, disse Critobulo, io 2
non mi ritiro; mostra, se ci hai qualche arguzia, che tu sei più bello di me — Soltanto, dice, s'accosti la lampada. Ebbene, disse, t'invito all'istruzion del processo prima del giudizio (50); rispondi — E tu interroga: Credi tu che il bello 3
stia solo nell'uomo o anche in qualcos'altro? — Affè di Giove, sì, disse, nel cavallo e nel bue e in oggetti inanimati di molti. Almeno io conosco scudi belli, e spade, ed aste. — E come mai, 4
disse, si può dare che queste cose, che non sono per nulla simili le une alle altre, sien pure tutte belle? — Per Giove, dice, se son fatte bene o adatte da natura alle operazioni, per le quali acquistiamo ciascuna secondo i bisogni nostri, le son belle, disse Critobulo, anch'esse — E sai tu, 5
disse, perchè abbiamo bisogno degli occhi? — Chiaro, dice, che per vedere — Ed ecco già che così i miei occhi sarebbero più belli dei tuoi — E o come? — Perchè i tuoi vedono soltanto davanti, mentre i miei anche di lato, perchè gli ho in fuori. — Sostieni tu, disse, che il granchio sia il meglio conformato d'occhio tra gli animali? — Di certissimo, disse; poichè anche per ciò che è della forza, ha gli occhi ottimamente fatti. — E 6
sia, disse; dei nasi, quale è il più bello, il tuo o il mio? — Io per me, disse, credo il mio, se i nasi

gli Dei ce li hanno fatti per odorare. Giacchè a
te le narici guardano in terra; mentre a me stanno
aperte, sì da accogliere gli odori da ogni par-
te. — Ma come mai tra' nasi è più bello il ca-
muso che il diritto? — Perchè, disse, non fa
ostacolo, anzi lascia che l'occhio veda subito
checchè voglia: invece il naso alto è un muro
7 alzato tra gli occhi, come per dispetto. — Rispetto
alla bocca, disse Critobulo, cedo. Giacchè se è
fatta per mordere, il tuo morso, di certo, sarebbe
assai più largo del mio. — E poichè ho le labbra
più grosse non credi tu che io abbia anche il
bacio più molle del tuo? — E' parrebbe, disse, al
modo che tu discorri, che persin degli asini io
abbia più brutta la bocca — E non conti tu per
una prova, che io sia più bello di te, questa che
le Naiadi, che le son Dee, fanno i Sileni più si-
8 mili a me che a te? — E Critobulo — Non ho più
modo, disse, di contradirti, ma gittino pure, dice,
i ciottoli (51), affinchè io sappia al più presto
qual pena mi tocchi o quale multa. Però, dice,
voto segreto; chè io ho paura che la ricchezza
tua e quella di Antistene mi sopraffacciano —
9 Sicchè il fanciullo e le fanciulle votarono in se-
greto. Nel frattempo Socrate ottenne che la
lampada fosse messa dirimpetto a Critobulo, per-
chè i giudici non s'ingannassero, e che chi vin-
cesse, fosse coronato da' giudici, non di bende,
10 ma di baci (52). Poichè i ciottoli furono cavati
fuori e tutti per Critobulo — Bravo, disse Socrate,
il denaro tuo, o Critobolo, non par simile a quello
di Callia. Il denaro di questo, in fatti, rende
più giusti; il tuo invece, come di solito, ha forza
di corrompere e giudici e arbitri (53).

## VI

Dietro di che, chi incoraggiava Critobolo a prendersi i premii della vittoria, chi a impetrarli dal padrone, chi celiava altrimenti. Ermogene anche qui taceva. E Socrate, chiamandolo per nome: Ci sapresti tu, Ermogene, dire, che cosa egli è avere il vino cattivo? — E quello rispose: Se tu mi domandi quello ch'egli è, non lo so; pure ti potrei dire quello che me ne pare. — Ma questo basta, disse — Ebbene, il rattristare, 2
quando si è in parecchi a ber vino, quelli con cui si sta, io ritengo che sia l'avere il vino cattivo — O, dunque, non sai tu, disse, che ci rattristi ora col tacere? — Anche mentre parlate, disse? — No, ma mentre smettiamo — O ti sfugge, che tra mezzo al vostro parlare uno non ficcherebbe neanche un capello, non che un discorso? — E Socrate — O Callia, disse, avresti tu 3
modo di portar soccorso a un uomo redarguito? — Sì io, disse; giacchè, quando il flauto suona, noi tacciamo del tutto. — Ed Ermogene, O, dunque, vorreste, disse, che come l'attore Nicostrato recitava tetrametri a suon di flauto, così anche io discorra a suon di flauto con voi? — E Socrate — Ermogene, soggiunse, a nome degli Dii 4
così fa. Di fatti, come il canto è più dolce accompagnato dal flauto, così io credo che anche i tuoi discorsi si addolciscano coll'accompagnamento dei suoni, soprattutto, se tu, come fa la suonatrice di flauto, gestisci per giunta, mentre 5
parli. — E Callia disse: Ogni volta che Antistene

redarguirà qualcuno durante il banchetto, quale avrà a essere la sonata? — E Antistene, — Al redarguito, rispose, si conviene, mi pare, la fischiata.

6 Essendosi in questi discorsi, poichè il Siracusano li vide disattenti a' suoi spettacoli, e divertirsi l'un l'altro, per gelosia di Socrate uscì a dire: — Tu, Socrate, sei quello che ti si soprannomina il pensatore? — O non è più bello, disse, che se fossi chiamato lo spensierato? — Se però non paresse che tu sia un pensatore di cose in
7 aria? — O sai tu nulla, disse Socrate, più in aria degli Dei? — Ma, affè di Giove, disse, non intendono già che tu ti dia pensiero di essi, bensì di cose che stanno su su nelle nubi (54). — Orbene anche così, disse, mi darei sempre pensiero degli Dei; giacchè d'in su, e' ci beneficano mandando la pioggia, d'in su ci danno la luce. E se le son freddure queste che dico,
8 tu n'hai la colpa, dice, che mi dai noia — Lasciale stare, disse, queste; e dimmi quanti piedi la pulce è distante da me: chè questa, dicono, è la tua geometria (55). — Ed Antistene interloquì: Tu, Filippo, sei abile nel paragonare (56). Ora, non ti pare che quest'uomo qui abbia l'aria di uno che voglia ingiuriare? — Sì, a me, disse,
9 e ad altri parecchi. — Ma pure, dice Socrate, tu non lo paragonare, perchè non accada anche a te d'avere aria di uno che ingiuria. — Ma se io paragono lui a persona che tutti trovino bella ed eccellente, si paragonerebbe giustamente me a persona che loda anzichè a persona che vitupera. — Anzi, anche così tu hai aria di persona

che ingiuria, poichè tu fai ogni sua cosa mi- 10
gliore che non è — Ma vuoi tu che io l'asso-
migli ai peggiori? — Ma neanche a' peggiori —
Ma a nessuno? — Non lo rassomigliare costui
a nessuno. — Però io non so, come tacendo
terrei contegno che si addica a un banchetto. —
Facilmente, dice, quando tu taccia cose che non
bisogni dire. — E questo sbuffo di vino cattivo
si dissipò così.

## VII

E qui, chi gli gridava: paragona, e chi gli
diceva di no. Poich'è era una confusione, So-
crate prese da capo a dire; — Giacchè voglia-
mo parlare tutti, non sarebbe questo proprio il
momento di cantare insieme — e subito, appena 2
detto così, cominciò una cantata. Quando eb-
ber cantato, fu introdotta una ruota per la dan-
zatrice di quelle da pentolai, sulla quale avrebbe
fatto i suoi miracoli. Qui Socrate disse: — O
Siracusano, andrò a risico di passar davvero,
come tu dici, per un pensatore; almeno ora,
ecco che io medito, in che modo questo tuo
fanciullo e questa tua fanciulla se la passerebbero
essi più gradevolmente, e noi godremmo di più
a riguardarli; il che io so bene, che anche tu
vuoi. Ora, a me pare che far capriole sulle 3
spade sia una mostra di pericolo che non s'ad-
dice per nulla a un convito; e d'altronde lo
scrivere e il leggere sulla ruota, mentrechè gira,
è forse una maraviglia, ma neanche tali cose io
posso intendere che piacere facciano. E neppure

le belle persone e nel fiore della giovanezza è
più gradevole vederle torcere i loro corpi e imi-
4 tare le ruote, anzichè stare ferme. Giacchè non
è poi un gran che di raro imbattersi in cose da
stupire, se di ciò s'ha bisogno; anzi, eccone
qui da ammirare proprio davanti a noi: come
mai la lampada perchè ha la fiamma brillante,
dà luce, e il vaso di bronzo che brilla, non fa
luce, e pure riproduce le immagini di altri og-
getti che si riflettono sopra di esso; e come mai
l'olio, essendo liquido, accresce la fiamma, men-
tre l'acqua che è liquida, smorza il fuoco; e d'al-
tra parte l'uno e l'altra non vanno al medesimo
5 effetto del vino. Invece, se al suono del flauto
prendessero danzando gli atteggiamenti nei quali
si dipingono le Grazie e le Ore e le Ninfe, io
credo ch'essi ci avrebbero assai più gusto, e
il banchetto ne riuscirebbe assai più grazioso. —
E il Siracusano — Ma, affè di Giove, disse, So-
crate, tu dici bene, e io introdurrò spettacoli dei
quali voi vi divertirete.

## VIII

Il Siracusano uscì e s'apparecchiava: ed ecco
che Socrate principiò da capo un discorso nuovo.
Poichè, disse, amici, è qui presente un demone
grande, e per tempo, sì, coetaneo agli Dei sem-
piterni, ma giovanissimo di forma, e che so-
prastà per grandezza a ogni cosa, e ha sede nel-
l'anima dell'uomo, non è ragionevole che noi
2 non ce ne scordiamo, tanto più che noi siamo
tutti della fraternita di questo Iddio (57)? Giac-

chè io non so dire un tempo, in cui io non ami qualcuno; e Carmide qui so che ha posseduto di molti amanti, e vi sono state persone delle quali ha avuto desiderio lui: Critobulo poi, ch' è amato anche ora, già ha desiderio di altri. D'altra 3
parte, Nicerato, per quanto io sento, ama sua moglie, e n' è riamato. Ed Ermogene, chi di noi ignora, che, si strugge dell' amore della virtù (58), checchè ella sia? Non vedete, come ha serie le sopracciglia, fermo lo sguardo, misurati i discorsi, dolce la voce, ilare l'indole? Come, avendo pure per amici i molto venerandi Dii, non però guarda dall' alto in basso noi uomini? Tu solo, Antistene, non ami nessu- 4
no? — Sì, affè degli Dei, quegli rispose, e fortemente te — E Socrate, celiando, come facendo il ritroso, disse: — Non mi dar noia ora: come tu vedi, fo altro. — Ed Antistene replicò: Le 5
solite, o mezzano di te medesimo: ne fai sempre di queste, ora col pretesto del demone, ora perchè vai dietro a qualche altro — E Socrate 6
replicò: In nome degli Dei, Antistene, soltanto non mi dare dei pugni; ogni tua bizzarria io la sopporto e sopporterò con animo amico, ma l'amor tuo, dice, nascondiamolo, poichè non è amore dell' anima, ma della formosità mia. 7
Quanto a te, Callia, che tu ami Autolico, lo sa l'intera città, anzi, persino, credo, molti forestieri. Di che è causa l' essere tutti due voi di 8
padri di gran nome e illustri voi stessi. Almeno io, per me, ho sempre ammirato la tua indole, e ora molto più, poichè io vedo che tu non ami già uno rotto dalla delicatezza e guasto dalla

mollezza, ma che dà prova di ogni maniera di forza e perduranza e fortezza e temperanza. Aver desiderio di tali uomini è indizio dell'indole dell'amante.

9 Ora, se una sia Afrodite o ve ne sian due, la Celeste e la Volgare, io non so: giacchè anche Zeus, che pur sembra essere sempre lo stesso, ha molti soprannomi; però, che vi sieno altari e tempii distinti a ciascuna, e sacrifici per la volgare più alla buona, per la celeste più puri,
10 io lo so. E congettureresti dirittamente, che gli amori dei corpi li mandi la Volgare; invece la Celeste quelli dell'anima e dell'amicizia e dei begli atti. Ch'è l'amore, di cui mi pare che
11 tu sia preso, Callia. Lo argomento dalla virtù dell'amato, e ch'io ti vedo consentire che il padre stia presente quando conversi con lui. —
12 Ed Ermogene disse: Affè di Giunone, dice, Socrate, in molte cose mi piaci, e anche in questa, che tu a un tempo blandisci Callia e gl'insegni com'egli deve essere.

Anzi, affè di Giove, disse, perchè si rallegri ancora di più, gli voglio dar prova, che l'amore
13 dell'anima è molto migliore di quello del corpo. Di fatti, che consuetudine senza amicizia non valga nulla, lo sappiamo tutti, e di sicuro. Ora, l'amicizia, da quelli che hanno in pregio l'indole, si chiama una necessità soave e volontaria; invece, fra coloro che hanno desiderio del corpo, parecchi biasimano e hanno in uggia i costumi
14 degli amati; e se anche sien presi di tutte due le cose, il fiore della giovinezza a ogni modo appassisce, di certo, presto, e col cadere di esso

è necessario che l'amicizia marcisca insieme;
laddove l'anima, quanto più tempo cammina
verso l'intender di più, tanto più diventa degna
di amore. Oltrechè nell'uso della forma v'è 15
luogo a sazietà, sicchè quello che ci succede ri-
spetto a' cibi, quando se ne sia ripieni, quel me-
desimo ci succede cogli amati; invece l'amicizia
dell'anima, perchè è pura, è anche meno sazie-
vole, senza che perciò sia di minore attrattiva;
anzi chiaramente e' si esaudisce la preghiera, in
cui chiediamo alla Dea che ci dia attraenti pa-
role ed atti. Di fatti, che un'anima rigogliosa 16
di gentilezza, di tratto (59) e di pudica e ge-
nerosa indole, già usa tra i coetanei a comandare
insieme e a benvolere, abbia in pregio e in ami-
cizia l'amato, non c'è neanche bisogno di pro-
varlo; invece, che un amante siffatto è naturale
che acquisti in ricambio l'amicizia degli amati
suoi, questo io lo mostrerò. Giacchè, prima 17
di tutto, chi potrebbe odiare quello da cui si
sapesse tenuto per onesto uomo? E che, per
giunta, vedesse avere più a cuore il bel costume
del fanciullo, che il diletto proprio? E, oltre a
ciò, avesse fiducia, che, nè s'egli perdesse il suo
fiore, nè se diventasse per malattia meno for-
moso, scemerebbe l'amicizia? Ora, come mai 18
si potrebbe dare che quelli a' quali è comune
l'amarsi, non si guardino con vicendevole gra-
dimento e discorrano benevolmente, e abbiano
e godano fiducia, e provvedano gli uni agli altri,
e si compiacciano d'ogni loro fortuna, e si con-
dolgano, se vien loro addosso qualche disgrazia,
e allora vivano lieti, quando si vedono sani, e,
se l'uno o l'altro s'ammali, si facciano molto

più continua compagnia, e tengano il pensiero
gli uni agli altri, più se lontani, che se presenti?
Non son tutte cose piene di attrattiva queste?
Ora, son pur tali gli atti per cui durano sino alla
20 vecchiaja amanti dell' amicizia e insieme usanti
di essa. Invece, l' amante attaccato al corpo,
perchè lo ricambierebbe di amicizia il fanciullo?
Forse perchè egli prende per sè quello di cui
ha desiderio, e lascia al fanciullo quanto v' ha di
più vergognoso? O perchè per quello, ch' egli
è sollecito di ottenere dagli amati, allontana da
21 loro, quanto più può, i parenti? Anzi, s' egli
non violenta, ma persuade, è una ragione perchè
sia odiato di più. Di fatti, chi violenta mostra
cattivo sè, ma chi persuade corrompe l' anima
di chi è persuaso da lui. Oltrechè quello che
per denaro vende il fiore della giovinezza sua,
perchè amerà egli il compratore più di quello
che chi vende in mercato e consegna la merce?
Certo, non perchè egli, nel fiore di giovinezza,
pratica con chi l' ha perso, o perchè bello con
chi non è più tale, o perchè egli non ama chi
ama lui, per questo gli vorrà bene. Chè il
fanciullo non ha, come una donna, comuni col-
l' uomo le gioje dei piaceri di Venere, ma, sobrio
22 lui, si vede davanti uno briaco di Venere. Onde
non è punto maraviglia, se gli entra nell' animo
il disprezzo dell' amante: e chi ben guarda, tro-
verà, che niente mai di cattivo è avvenuto per
opera di quelli che sono amati per i lor costumi,
e invece a molte ed empie cose fu cagione una
dimestichezza senza pudore.
23 Che poi la dimestichezza con chi porta af-

fetto piuttosto al corpo che all'anima, non sia da persona gentile, questo, io lo chiarirò ora. Di fatti, chi educa un altro a dire ciò che deve dire, e ad operar con giustizia, è ragionevole che ne sia onorato, come Chirone e Fenice da Achille: invece, chi è in desiderio del corpo, s'intende che gli va dietro come un pover'uomo; chè gli sta sempre a' panni chiedendo e abbiso-
gnando o d'un bacio o d'altro toccamento. E 24
se io parlo alquanto sboccato non vi maravigliate: perchè il vino mi tira in su, e l'amore, che abita sempre con me, mi punzecchia a parlare
alla libera contro l'amore avversario. E poi, chi 25
pon mente alla figura, a me pare che rassomigli a chi ha preso un campo in affitto; al quale non preme che cresca di valore, ma di ricavarne lui quanti più frutti può. Invece, chi vuole l'amicizia, rassomiglia piuttosto a chi possiede un campo proprio: almeno, recando da ogni parte
quanto di meglio può, accresce il pregio del- 26
l'amato. E anche tra gli amati, di certo, quello il quale sa che facendo copia della persona, sarà padrone dell'amante, è naturale non si dia carico di altro; mentre quello il quale conosca, che, se non sia un onest'omo, non manterrà l'amicizia, ragion vuole ch'e' si prenda, costui, maggior
cura della virtù. Il più gran bene di chi desidera 27
fare dell'amato suo un buono amico, è questo; ch'egli è necessario si dia alla virtù lui stesso: giacchè non è possibile che, facendo lui cose cattive, renda buono chi ha seco, nè che chi dia esempio di svergognatezza e di licenza, faccia l'amato temperato e pudibondo.

28 E desidero, dice, o Callia, spiegarti anche per via di favola, come non gli uomini soltanto, ma anche gli Dei e gli eroi tengono in maggior pregio l'amicizia dell'anima che l'uso del
29 corpo. Di fatti, Giove tutte le mortali della cui forma s'innamorò, le lasciò, dopo essere stato con esse, rimanere mortali: invece tutti coloro di cui dilesse le anime, questi li faceva immortali; del
30 qual numero sono Ercole e i Dioscuri, e altri se ne dicono; ed io affermo che anche Ganimede fosse rapito in Olimpo da Giove, per ragione non del corpo, ma dell'anima. Anzi, di ciò fa testimonianza il suo nome: infatti, e' si legge in Omero:

> *gànutai* de t'akouōn
> (e si diletta udendo) (60)

e questo vuol dire, che gode a sentire. E v'è un altro luogo:

> pukinà fresì *mēdea* eídōs
> (pensier profondi in suo spirto sapendo) (61)

e ciò da capo vuol dire: savii consigli conoscendo nel suo spirito. Chè sono i due significati uniti in Ganimede; sicchè egli, per essere non già dolce di corpo, ma dolce di animo, è stato ono-
31 rato di un posto tra gli Dei. Anzi, Nicerato, anche di Achille Omero non poetò che vendicasse Patroclo in quel magnifico modo come un suo amato morto, ma come un suo amico (62). E Oreste e Pilade e Teseo e Piritoo e molti altri fra' semidei, i migliori, non sono lodati, perchè si corichino insieme, ma perchè si compiacciono

l'un coll'altro d'aver compiuto insieme le più grandi e le più belle cose.

Ma che? chi ricercasse i begli atti dei tempi 32
nostri, non li troverebbe tutti compiuti da chi vuole e faticare e arrisicare, anzichè da chi usa preferire il piacere alla buona riputazione? Quantunque Pausania, l'amante di Agatone il poeta, facendo la difesa di quelli che si rinvoltano nella intemperanza, abbia detto, che persino un esercito riuscirebbe fortissimo, composto di amati e di amanti (63): giacchè, diceva, egli ritenesse 33
che più si sarebbero vergognati di staccarsi l'uno dall'altro; sentenza davvero strana, che gente la quale si è assuefatta a non darsi pensiero del biasimo e a non avere vergogna gli uni degli altri, sia proprio quella che si deva soprattutto vergognare di far qualcosa di vergognoso! E ne portava per testimonianza che anche i Tebani e gli Elei giudicavano così; almeno, diceva, 34
presso questi, coloro che dormono cogli amati, si schierano poi accanto a loro nella battaglia, recando così un esempio che non calza per nulla. Di fatti, per quelli son cose lecite queste, per noi obbrobriose. Per me, e' mi pare, che quelli che se gli schierano accanto hanno aria di gente, la quale sospetta, che gli amati, lasciati a sè, non siano per comportarsi da valentomini. E i Lacedemoni, i quali reputano, 35
che basti che uno volga il suo desiderio al corpo, perchè non riesca a niente di bene, rendono così interamente buoni gli amati, che persino tra forestieri, e quand'anche non ischierati nella stessa compagnia coll'amante, hanno pur sem-

pre vergogna di lasciare i compagni. Percioc-
chè stimano Dea non la Svergognatezza, ma la
36 Vergogna (64). E a me pare, che noi saremo
tutti d'accordo su quello che dico, se vorremo
fare questa considerazione: a un fanciullo amato
in quale dei due modi uno s'affiderebbe più vo-
lentieri a dargli in custodia o denari o figliuoli,
o fargli favori? Di fatti, io, per me, credo, che
persin quello il quale si serve della figura del-
l'amato, s'affiderebbe piuttosto, in tutte queste
cose, a chi ha l'anima degna di amore.
37 Però, a te, Callia, mi pare, ch'e' ti metta
conto render grazie agli Dii, che t' hanno inspi-
rato l'amor di Autolico. Giacchè, è manifesto,
che è desideroso d'onore, chi per esser bandito
vincitore del pancratio, tollera molti travagli,
molti dolori. Ora, s'egli avesse il proposito
38 non solo di far onore a sè e al padre, ma di
divenire tale da beneficare per la virtù propria
gli amici e crescere decoro alla patria, innal-
zando trofei dei suoi nemici, e così farsi illustre
e rinomato e tra gli Elleni e tra i barbari, non
credi tu, ch'egli terrebbe in ogni più grande
onore colui che stimasse più valido aiuto a tali
39 intendimenti? Se, adunque, tu gli vuoi andare
a genio, devi considerare quali cose sapendo
Temistocle si mise in grado di liberare la Gre-
cia; considerare quali mai cose sapendo Pericle
parve essere il più valente consigliere della patria;
riguardare anche, in che modo filosofando So-
lone stabilì leggi alla città eccellenti; investi-
gare anche quali esercizii facendo i Lacedemoni
paiono riuscire eccellenti capitani: tu sei lor

prosseno (65) e vengono sempre da te gli ec-
cellenti fra loro. E che, se tu volessi, la città 40
si metterebbe subito nelle tue mani, non ne du-
bitare. Giacchè e' ci sono in te i maggiori
requisiti: tu sei nobile (66), tu sei sacerdote
degli Dei, (67), di quelli introdotti da Eret-
teo (68), che militarono anch'essi con Iacco (69)
contro il barbaro (70), e ora nella solennità tu
sembri essere il più venerando di quanti ti hanno
preceduto, e hai la persona più degna d'essere
riguardata dalla città, e per di più atta a sop-
portare fatiche. Che se vi pare che io discorra 41
sul serio più di quello che si convenga quando
s'è a bere, non vi fate maraviglia neanche di
questo. Perciocchè io intendo di rimanere in-
sieme colla città l'innamorato perpetuo di quelli
che, buoni per natura, hanno nell'animo l'am-
bizione di aspirare alla virtù.

Ora gli altri ragionavano delle cose che s'eran 42
dette, e Autolico si contemplava Callia. E Callia,
mentre sbirciava lui. — Non mi farai tu, So-
crate, disse, da ruffiano colla città, perchè gli
affari pubblici si commettano a me, e io le vada
sempre a genio! — Affè di Giove, rispose, e' ti 43
verrà fatto, se ti vedranno aver cura della virtù,
non in apparenza, ma in realtà. Perciocchè la
falsa reputazione è presto confutata dall'espe-
rienza; invece la bontà vera, se Dio non con-
trasta, conferisce, nell'operare, a gloria sempre
più splendida.

## IX

E cessò questo discorso qui. Autolico, chè era già la sua ora, si alzò per il passeggio; e Licone il padre, nell'uscire insieme con lui, si voltò indietro e disse: Affè di Giove, Socrate, tu mi sembri un brav'omo.

2 Dopo di che prima fu dentro collocato un trono; poi apparve il Siracusano (71) e disse: O cittadini, Arianna entrerà nella stanza nuziale sua e di Dioniso; fatto questo se ne verrà Dioniso, che ha un po' bevuto (72) a casa degli Dii, ed entrerà da lei; poi giocheranno insieme. Ed
3 ecco che Arianna, abbigliata (73) da sposa, si fece avanti e si assise sul trono; e siccome Dioniso non ancora compariva fu sonato sul flauto il ritmo bacchico (74). E qui fu fatto plauso al maestro di ballo; giacchè Arianna, appena n'ebbe udito qualcosa, fece un tale atto, che tutti intesero, ch'essa udiva volentieri, e se non si mosse all'incontro nè si alzò, nondimeno era
4 chiaro che a fatica se ne stava. Però, Dioniso, quando l'ebbe scorta, si mosse verso lei danzando e come più amorosamente si potesse le si mise a sedere sulle ginocchia, e l'abbracciò e la baciò. E quella faceva, sì, la vergognosa, ma pure amorosamente lo riabbracciava. I convitati guardando applaudivano, e insieme grida-
5 vano: daccapo. Come poi Dioniso levatosi in piedi fece levare con sè Arianna, ci fu lo spettacolo delle figure dei due che si baciavano e si abbracciavano. E quelli che vedevano un così bel

Dioniso in carne e in ossa e quel fiore di Arianna, che si baciavano non per celia, ma per davvero, 6
eran tutti rapiti a contemplarli. Giacchè pareva lor sentire Dioniso domandarle, se gli volesse bene, e quella fargliene giuramento per modo che non solo Dioniso, ma tutti gli astanti giuravano insieme, che, di certo, di certissimo il fanciullo e la fanciulla si amavano. Giacchè somigliavano non a due, che avessero imparato le figure, ma a due, che avessero avuto licenza di fare ciò di cui erano in desiderio da un pezzo. 7
Alla fine i convitati vedendoli abbracciati insieme e andarsene come a letto, chi era celibe, giurò di prender moglie, e chi era ammogliato, salì a cavallo e corse dalla moglie, per istare insieme. Socrate invece e tutti quelli che rimasero, se n'andarono da Licone e dal figliuolo in compagnia di Callia per passeggiare. E questa fu la fine di quel banchetto.



# NOTE

# NOTE

## AL CONVITO DI SENOFONTE

(1) Perchè Senofonte principii così e che cosa si deva indurre da questo principio, è detto nel Cap. 1 del Proemio.

(2) Così di queste come delle altre persone presenti al convito, è discorso nello stesso capitolo.

(3) *Pancratio* chiamavano un esercizio ginnastico mescolato di pugilato e di lotta: Plut. *Quaest. symp.* II, 4: ὅτι γὰρ μέμικται τὸ παγκράτιον ἔκ τε πυγμῆς καὶ πάλης δῆλον. La definizione n'è data da Aristotele, *Rhet.* I, 5: ὁ γὰρ δυνάμενος θλίβειν καὶ κατέχειν παλαιστικός, ὁ δὲ ὦσαι τῇ πληγῇ πυκτικός, ὁ δ' ἀμφοτέροις τούτοις παγκρατιαστικός.

(4) Di Protagora, di Prodico s'è parlato nel Proemio e nelle note al Protagora (*Op. Plat.* vol. III, p. 97, 102 s., 291 s., 305 s). I tanti altri sono gli altri sofisti: p. e. Ippia (Plat. *Prot.* 311 A). Eveno (Plat. *Ap.* 20, A, etc.

(5) Qui citano il luogo di Cicerone nel Bruto, 84: *Ego, inquit, ironiam illam quam in Socrate dicunt fuisse qua ille in Platonis et Xenophontis et Aeschinis libris utitur, facetam et elegantem puto. Est enim et minime inepti hominis et eiusdem etiam faceti quum de sapientia disceptetur, hanc sibi ipsam detrahere, eis tribuere illudentem qui eam sibi arrogant; ut apud Platonem Socrates in coelum effert laudibus Protagoram, Hippiam, Prodicum, Gorgiam, ceteros, se autem omnium rerum inscium fingit et rudem.* Nel Greco è contrapposto σοφία a φιλοσοφία: πολὺ ἀργύριον δέδωκας

ἐπὶ σοφίᾳ καὶ Γοργίᾳ καὶ Προδίκῳ καὶ ἄλλοις πολλοῖς, ἡμᾶς δ' ὁρᾷς αὐτουργούς τινας τῆς φιλοσοφίας ὄντας. Vuol dire che qui Senofonte usa filosofia nel preciso senso che gli dette Pitagora, secondo Cicerone, *Tusc.* V, 3, e Diog. Laert. *Proem.* § 12; dei quali il primo così si esprime: *omnes qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur, idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem, quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam. Cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo qua maxime arte confideret; at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum. Admiratum Leonem novitatem nominis quaesivisse, quinam essent philosophi... Pythagoram autem respondisse... raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis; hos se appellare sapientiae studiosos.* Il qual significato è dato a *Filosofia* anche da Plat. *Phaedr.* 278 D.

(6) È buona osservazione dello Zeune, riferita dal Rettig a q. l.: *Callias perurbanus est: quum enim prior causa invitandi a Socratis ejusque amicorum sapientia ducta refutata esset, hic contra jocose invitat eos, ut suam ipsius cognoscant sapientiam.*

(7) Quest' effetto della bellezza è più volte dipinto dagli antichi. Si ricordi Saffo: ὡς γάρ σ' ἴδω βροχέως με φωνᾶς οὐδὲν ἔτ' ἔχει, ἀλλὰ κὰμ μὲν γλῶσσα ἔαγε κτλ.. Hor. *Od.* IV, 1, 5:

*Cur facunda parum decoro*
*inter verba cadit lingua silentio*

Epod. II, 9. Virg. *Aen.* IV, 74. A q. l. si riferisce Athen. *Deipn.* V. 3, p. 188.

(8) Che così si deva tradurre la locuzione greca πάνυ πιέζεσθαι, risulta chiaro da Aristof. *Ranae*, 3, 30; e dallo Scol. a q. l. e soprattutto dal framm. delle seconde Θεσμοφοριάζουσαι, ch' egli cita. Il Franchetti traduce il v. 3:

*Affè! dì quel che vuoi, ma non;* Che peso!
*Lasciala questa; ormai fa troppa nausea.*

Si badi che come il padrone Filippo aveva seco tutto quello che occorreva per mangiare la roba di altri, cioè fame, sfaccendataggine, audacia, ghiottoneria, — vedi Nicolao presso Stob. XIV, 7, — così il garzone non ne poteva più, non perchè portasse troppa roba addosso, ma perchè non portava nulla dentro.

(9) In che consiste lo spiritoso della risposta? In ciò mi pare. che, laddove Filippo chiede di mangiare, Callia gli offre soltanto di mettersi al coperto; gli promette non cibo, ma ricetto. Vedi gli altri comm. nel Rettig a q. l.

(10) Vedi n. 28 al Convito.

(11) Vedi n. 1 al Conv. e il Cap. 1 del Proemio.

(12) ἐλαίου ὄζειν, *odorare di olio*, si diceva proverbialmente di quelli che s'applicavano con assiduità alla ginnastica: ὄζειν μύρου (Thom. Mag. 332, 12, Aristoph. *Plut.* 1020), non era in uomo segno di virile animo.

(13) Dove qui il testo ha ἐλεύθερος ed ἐλευθέριος, io traduco per *libero* la prima parola, e per *signorile* la seconda. Di certo, *signorile* non sarebbe quella, che qui avrebbe adoperato un greco già democratico; gli sarebbe ripugnato quel senso di disuguaglianza per diversità di classe o di condotta di vita, che gli viene dall'etimologia sua ovvia. D'altra parte, surrogare due parole di così diversa origine, come sono *libero* e *signorile* a due d'identica origine, come sono le due greche, non può essere bene nè in questo caso nè in nessun altro. Ma non v'ha rimedio: *liberali fatiche* o *liberali odori* non significherebbe nulla in italiano. Del rimanente, che quello che noi intendiamo per *signorile*, i greci lo dicessero *liberale*, non mi par dubbio. Si veda Xen. *Mem.* II, 1, 11: dove ἐλευθερία è detta la condizione di vita, in cui uno non serve nè comanda, ed è lodata come quella che μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει. Anche ivi, 22. Arist. *Mor. Nic.* IV, 1128 A 20: ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδία διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδώδους. Ivi stesso, 1120, B. 8; Pol. II, 5; ed alt. si posson vedere indicati tratti dell'ἐλευθερία di animo, che sono appunto quelli dell'animo signorile. Si vedano la definizione e i caratteri dell'ἐλευθερία nel trattatello περὶ παθῶν attribuito ad Andronico Rodio, Ed. Cantabr. p. 529, e Schmidt, *Die Eth. d. A. Gr.* 11, p. 233 s. Ed è naturale questa simiglianza di significato

tra *liberale* in greco e *signorile* in italiano. Il cittadino libero greco, di cui l'ἐλευθερία indica il complesso delle attitudini e delle abitudini, era signore.

(14) Ed. Bergk. v. 35 s. Di Teognide, vissuto nella seconda metà del VI secolo a. C., è inutile qui parlare: si può vedere, tra molti altri la succinta notizia che ne dà il Bucholz, *Anth. d. Gr. Lyriker*, IV 4, p. 67: i Prolegomeni del Welcker alla sua ed. dei frammenti; C. Müller, *De scriptis Theognideis*, Jena 1877; Flach, *Gesch. d. Gr. Lyrik.* II, p. 389 s. etc.

(15) Annota bene qui il Rettig: « Non si deve intendere qui un cerchio, che appunto era chiamato τροχός, ma un disco, a cui intorno intorno erano di dentro infitte delle spade per modo, che solo nel mezzo restasse un piccolo spazio, su cui poggiare il piede. Vedi Stob. XVI, 17: ὥσπερ οἱ ὀρχησταί, οἱ ἐς τὰς μαχαίρας ἐρούοντες, ἣν ἑνὸς μόνου μὴ τύχωσι, καταφερόμενοι ἔνθα δεῖ τοὺς πόδας ἐρεῖσαι, ἀπόλλυνται· χαλεπὸν δὲ τυχεῖν ἑνός, τὸ γὰρ ἴχνιον μοῦνον λέλειπται τῶν ποδῶν. Vedi *Mus. Borbon.* IV, 58 (dove però la figura del danzatore è bensì librata su un piede, ma niente prova, che s'intenda rappresentarlo danzante entro un disco di quel genere), cit. dal Bekker, *Charikles*, II, 287 e Hermann, *P. A.* § 53, 17, e gli autori quivi citati ».

(16) Del quale vedi Thuc. VIII, 53 seg. Ebbe una principal parte, insieme con Antifonte, Frinico, Teramene, nell'abbattere il governo popolare, e surrogarlo col consiglio oligarchico de' 400, nell' Olimp. XCII, 2, = 411 a. C. Fu accusato di molta timidità. Aristoph., *Aves*, 1440; *Pax* e, 395; *Lysistr.* 490 e i luoghi degli altri comici in Meinecke, *Com.* I, p. 176. *Fragm. com. Graec.*, ed. Bothe. (Didot) p. 237. Restaurato il governo popolare, nell' anno stesso in cui fu abbattuto, Pisandro fuggì a Decelea, e i beni ne furono messi all' asta; non pare che più tornasse in Atene. Il fatto a cui qui allude Senofonte, che ricusasse di militare, dev' esser succeduto nel l' Ol. LXXXIX, 3 = 421 a. C., quando gli Ateniesi, spirata la tregua, approntavano una nuova spedizione in Tracia.

(17) Qui ἔφη è certo un intercalare di chi racconta; però ho tradotto *dice*, ch' è la forma solita di tale intercalare presso di noi. Dove, invece, ἔφη non è tale, ma fa parte del racconto, ho tradotto *disse*; e quantun-

que la maggiore grossezza di questa parola, se posso dire così, rispetto al così fluido e breve ἔφη greco, ne fa in italiano più avvertita la ripetizione, già sgradevole per noi, pure, per lo più, non m'è parso bene variare dove l'autor greco non variava. Soltanto, poichè questi talora usa εἶπεν, e appunto dove poi intercala ἔφη, da per tutto dov'egli lo fa, per non esagerare sopra di lui, ho usato altra parola in luogo di *disse*.

(18) La parola italiana non rende la greca; non si sarebbe potuto, per parlar propriamente, usare se non la greca stessa *dolicodromo*. Oltrechè *corridore* in italiano si dice oggi più abitualmente di animale che di persona; quando era detto di questa, quantunque indicasse che correva per gara o per mestiere, uno spazio prefisso, non implicava, che questo spazio dovesse essere di una certa misura; invece lo spazio percorso dal corridore greco in questa specie di corsa (dolichos) era di una misura definita. Io non starò qui ad accertare, che misura fosse; giacchè la vedo data variamente; chi la dice di 20, chi di 24 stadii; e chi vuole che la prova consistesse nel percorrere la distanza tutta di un fiato, chi, invece, nel percorrerla sette volte e chi altrimenti. Si veda Plat. *Prot.* 335 E, e quivi la mia nota p. 323; *Legg.* 833 A, B; lo Schol. a Soph. *El.* 686: Krause, *Die agonistik d. Gr.* I, 344 s. Hermann. *G. A.* § 30 cit. del Rettig a q. l. Pauly, Schmidt, Seyffert al v. *Gymnastik.*

(19) Anche *Legg.* VIII, 839, C. Platone raccomanda l'esercizio: ἐν ἐρημίᾳ συγγυμναστῶν ἆρά γε οὐκ ἐτολμήσαμεν αν αὐτοὶ πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σκιαμαχεῖν ὄντως; ἢ τί ποτε ἄλλο τὴν τοῦ χειρονομεῖν μελέτην ἄν τις φαίη γεγονέναι; La χειρονομία aveva luogo nell'agonistica e nell'orchestica; ma in che propriamente consistesse nella prima, non mi par chiaro. Il Krause, *op. cit.* I, p. 510, dice, che colla σκιαμαχία e l'ἀκροχειρισμός costituisce una parte principale del pugilato; ma che cosa fosse la χειρ. e in che si distinguesse dagli altri due esercizii non riesce a indicare con chiarezza. È più facile nell'orchestica, e a questa χειρ. credo che qui si riferisca Senofonte. Il Meursio, *De saltation. vet. in* Gron. *Thes.* v. VII, ad v., la definisce così: *Gesticulatio manuum, qua omnia in pyrriche fieri solita exprimebant; et quia sine adversario et quasi cum umbra pugnantes*

*decertabant*, σκιαμαχεῖν *quoque dicebantur* οἱ χειρονομοῦντες. La πυρριχὴ era un ballo con armi di cui il Meursio ragiona a lungo nello stesso luogo al v. La χειρ. era lo stesso ballo senz'armi, e fatto anche da solo.

(20) Questa mi pare la interpretazione più ragionevole del motto di Filippo. Che ἀφισταίης si deva intender così, a me par chiaro che risulti dal senso che ha il medio in Demostene in *Timoth.* p. 1199, 24. Gli agoranomi non si possono render meglio o almeno più chiaramente che non ho fatto. Rispondono agli edili in Roma, Dion. Hal. *A. R.* VI, 90 f. Curavano l'annona, cioè il mercato dei viveri, e componevano le liti che nascevano in mercato, o le giudicavano. Perchè il motto contenuto nelle parole di Filippo potesse esser fatto, bisogna che la pagnotta in Atene avesse nel mezzo un solco, e Socrate, come poco elegante della persona, ch'egli era, avesse la parte superiore di eguale larghezza all'inferiore, e soltanto divisa o distinta dall'incavatura de' fianchi.

(21) Theoph. *Hist. plant.* IX, 9, 1: τοῦ γὰρ μανδραγόρου τὸ φύλλον χρήσιμον εἶναι φασι πρὸς τὰ ἕλκη μετ' ἀλφίτου, τὴν δὲ ῥίζαν πρὸς ἐρυσίπελας ξυσθεῖσάν τε καὶ ὄξει δευθεῖσαν καὶ πρὸς τὰ ποδαγρικὰ καὶ πρὸς ὕπνον καὶ πρὸς φίλτρα: luogo riportato dallo Schol. a Plat. *Rep.* VI, 418. Più esplicitamente anche in *De Causis Plant.* VI, 4, 5: οἱ δ' ὑπνωτικοὶ (χυμοί) πλείους δὲ διδόμενοι καὶ θανατηφόροι καθάπερ ὁ μανδραγόρας.

(22) Di questi recitatori dei versi, in ispecie di Omero, ma anche di altri poeti, Senofonte esprime lo stesso parere anche *Mem.* IV, 2, 10: τοὺς γὰρ ῥαψῳδοὺς οἶδα μὲν ἔπη ἀκριβοῦντας, αὐτοὺς δὲ πάνυ ἠλιθίους ὄντας. Vedi il Bornemann e l'Herbst nelle loro ediz. a q. l.

(23) τὰς ὑπονοίας cioè i sensi nascosti dei versi; poichè a' tempi di Socrate già s'era introdotta l'interpretazione allegorica dei versi di Omero. Sicchè ὑπονοία vale il medesimo che ἀλληγορία, come appare da Plutarco, *de aud. poet.* c. 4, p. 193, che cita questa: ἔνιοι μοιχευομένην φασὶν Ἀφροδίτην ὑπὸ Ἄρεως μηνύειν τὸν ἥλιον ὅτι τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρι συνελθὼν ὁ τοῦ Ἄρεως μοιχικὰς ἀποτελεῖ γενέσεις κ. ε. λ. Se ne parlerà più a ungo nel proemio allo Ione.

(24) Stesimbroto è citato anche nel principio dello Ione, come uno de' celebri interpreti di Omero, insieme

con Metrodoro Lampsaceno e Glaucone; i quali due ultimi sono tra i parecchi altri, accennati qui, ma non i soli. Di Anassimandro, commentatore omerico, non pare che si trovi menzione altrove; come della maniera sua di commentarlo o di quella di Stesimbroto non si sa nulla di preciso.

(25) Per lottare, come si soleva. Vedi Hermann, *G. A.* § 37, 19.

(26) Attor tragico, di molta reputazione. Plut. *Agesil.* 21; Athen. XII, 49, p. 535 D.

(27) Di Persia, il Re grande. Paragone diventato proverbiale. Vedi più giù IV, 11, e Xen. *Cyrop.* VIII, 3, 26: Aesch. *Dial.* II, 4: Lucian. *Timon.* 42, cit. dall' Herbst a q. l.

(28) *Iliad.* III, 178 S.

(29) Ivi, XXIII, 335 s. Vedi Sofocle, *Electra*, 710 s.

(30) *Iliad.* XI, 631.

(31) Il gusto era mutato a tempo di Plutarco, che *Symp.* IV, 33, consiglia il sale per condimento al bere parendogli le cipolle piuttosto cibo da marinai, che da re. Ὄψον si tradurrebbe meglio *companatico*, ma non si può dire, credo, che un cibo sia *companatico* al bere meglio *comangiare*, ma è fuori di uso.

(32) Da quello che Carmide dice più addietro, si vede, che non stava bene, che il fiato putisse di cipolla, a chi volesse baciare qualcuno: Carmide, quindi, vuol dire qui che Socrate, sconsigliando dal mangiare cipolle, non lo fa, perchè non si paia golosi, ma perchè ha intenzione di baciare qualcuno.

(33) Vedi n. 27.

(34) Alla festa solenne delle Panatenee in cui si portava in processione il velo d'Athene, prendevano parte non solo giovani dei due sessi, ma anche vecchi portanti rami d'olive. Vedi lo Schol. ad Aristoph. *Vespae*, v. 254: Stob. *Flor.* Vol. III, p. 424 Gaisf. e i commentatori a Xen. *Mem.* III, 3, 12, oltre Hermann, *G. A.* § 54, 29.

(35) Della rassomiglianza di Socrate con un Sileno, discorre Alcibiade nel Convito di Platone. Quanto al dramma satirico che compiva la trilogia tragica, vedi Bernhardy, *Grundriss d. griech. Lit.* II, 2, 11 s. 127 s. 137 ss. e il *Ciclope* di Euripide. Il Rettig raccomanda soprattutto su questo soggetto il Welcker, *Nachtrag zu der Aeschylischen Trilogie.*

(36) Un giudice corrotto, *Iliad.* XXIV, 28-30. Vuole che giudichino le persone stesse.

(37) In Omero, *Iliad.* VIII, 349. XI, 36, Gorgo è una sola; e l'aspetto suo sgomenta, atterrisce, non impietra; in Esiodo, le Gorgoni son tre, Stheno, Euryale e Medusa; e del capo di quest'ultima, la sola mortale, tagliato da Perseo, saltarono fuori il gran Crisaore e Pegaso cavallo. Questa è chiamata δεινον πέλωρον nello scudo di Ercole, 223; nel cui tergo quel capo era rappresentato, e ne dice il modo. Ma neanche Esiodo afferma, che rendesse di sasso. Che questa fosse una delle vendette di Athena, è detto da Servio a Virgilio, *Aen.* VI, 289; e certo da altri. Ma chi l'ha detto per il primo? V'è scrittore che lo dica anteriore a Senofonte? Neanche Euripide, *Ph.* 466, dice che questo sia l'effetto del guardarla.

(38) Quanto all'ufficio del γραμματιστής, che io ho tradotto *maestro di scuola*, vedi Plat. *Prot.* 325 C s. (nella mia trad. p. 153 s.).

(39) Si può vedere il lungo ragionamento che qui fa il Rettig, p. 219, per accertare in che fosse il serio e in che lo scherzevole del discorso. A me par chiaro e semplice; serio è l'ammonimento di non baciare, come si vede da Xen. *Mem.* I, 3, 8; scherzevole, che Socrate, per aver posta la sua testa accanto a quella di Critobulo, abbia sentito quel dolore, e l'avvertimento che quindi gli fa, di non toccarlo mai più sino a che non abbia il mento coperto di peli.

(40) « Queste parole K. F. Hermann le riferisce, nel programma dell'A. 1834, p. VII, e dell'a. 1841, p. IV ai tempi della guerra di Dekeleia (Ol. XCII, 1 = 412 — XCIV, 1 = 404): il Kruger nei *Prolegg.* dell'ed. dell'Herbst p. XIII a un tempo anteriore all'Ol. LXXXIX, 3 = 432 a. C., o piuttosto l'anno seguente, in cui fu conclusa l'alleanza per cinquanta anni tra Atene e Sparta. Ma l'Hug, l. c. p. 644, è d'opinione, che la guerra di Dekeleia rimonti a un tempo, in cui non potrebbe esser intervenuto nè il convito stesso, nè il racconto di esso. Sicchè, conclude il Rettig, p. 221, tutto è incerto.

(41) Bella dipintura di una democrazia estrema e in cui il potere di ciascuno, senza nessuna relazione coll'avere di ciascuno, rovescia e inverte le relazioni naturali delle classi della cittadinanza.

(42) *Dei averrunci.* Vedi Herbst a q. l.

(43) *Casa* vale così qui come più giù, il complesso della sostanza familiare, come nell'italiano *aprir casa*, *fare*, *rifar la casa*.

(44) Dice in celia, come se non gli riuscisse di trovar le cose, non già perchè non ne ha, ma per la confusione in cui sono, essendo troppe.

(45) Il vino Tasio, che traeva il nome dall'isola di Taso presso la Tracia, era ritenuto tra i più fragranti e generosi. Athen., I, 51, p. 28 f.

(46) νευρόσπαστα. Chiama qui così, non propriamente i burattini, *marionettes*, che si muovon coi fili o corde, ma le sue danzatrici e il suo garzoncello, che si muovono a volontà sua, e danno spettacolo di sè.

(47) L'arte della μαστροπεία è definita, § 57, quella che rende amica o amorosa l'una persona dell'altra; l'arte della προαγωγεία, § 67, quella che mena l'una a casa dell'altra le persone che si amano. Noi non distinguiamo queste due arti tanto affini, nè abbiamo un vocabolo proprio per ciascuna. Se anche volessimo dire *mezzano* il μαστροπός e *ruffiano* il προαγωγός, ci mancherebbe l'astratto del primo. Perciò ho dovuto tradurre προαγωγεία l'*arte di menare a casa*; ma pur troppo quest'arte è compresa in quella del *ruffianesimo* che Socrate attribuisce a sè, mentre dà l'altra ad Antistene. Forse, in greco la distinzione non era tanta quanta Socrate la fa qui per commodo della conversazione. Il Passow, alla v. μαστροπός, fa sinonimi i due vocaboli. Sarebbe da ricercare, se la legge di Solone riferita da Eschine, *c. Tim.* p. 196 A. ed. Wolf, e da Plutarco, *Solon.* 23, contro i προαγωγούς sia da altri detta riguardare i μαστροπούς; il che non pare, non vedendo citati altri autori che ne facciano menzione. Eschine dice che fossero puniti di morte, Plutarco multati di venti dramme; e la ragione detta dal primo: ὅτι τῶν ἐξαμαρτάνειν ἐπιθυμούντων ὀκνούντων καὶ αἰσχυνομένων ἀλλήλοις ἐντυγχάνειν αὐτοὶ τὴν αὑτῶν ἀναίδειαν παρασχόντες ἐπὶ μισθῷ τὸ πρᾶγμα εἰς διάπειραν καὶ λόγον κατέστησαν. Nel Teeteto, 150, la προαγ. è definita ἄδικός τε καὶ ἄτεχνος ξυναγωγὴ ἀνδρὸς καὶ γυναικός.

(48) Si congettura, fosse Zeussi di Eraclea, celebratissimo pittore, fiorito circa l'Ol. 90 = a. C. 420-417.

menzionato da Senofonte *Mem.* I, 4, 6 et *Œcon.* X, 1. Altri crede l'Eracleota Zeusippo, il giovanetto venuto dianzi del Protagora, 318 B.

(49) Di quest'Eschilo di Fliunte, diverso, s'intende, dal tragico morto nell'Ol. 89, 1 = a. C. 424, non sappiamo altro.

(50) Socrate vuole, come giudice, fare lui l'istruzione, ἀνάκρισις, prima del giudizio. « Ἀνάκρισις, dice il Weiske, a q. l., *proprie iudicis est, qui ex actore plura quaerit: num testes habeat, num jurejurando confirmare factum possit, in quo causa vertitur: annon ex ipsius parte aliquid obstet judicio et similia.* Vedi Harpocrat. a q. v. Mejer, *der attische Proz.* p. 622; Heffter, *Die Athen. Gesichtsverf.* p. 287.

(51) Votavano coi ciottoli, come noi colle palluccie.

(52) φιλήματα — ἀναδήματα. Noto nel greco la similianza delle desinenze — ηματα — nei due vocaboli. Questa era la figura detta ὁμοιοτέλευτον, di cui la invenzione è attribuita a Gorgia, come s'è detto nelle note al Conv. di Platone; e Dionisio d'Alicarnasso, *de Thucid. Iudic.* XXV, 3, cita l'esempio di Tucidide: φαίνεται γὰρ ἡ νῦν Ἑλλὰς καλουμένη οὐ πάλαι βεβαίως οἰκουμένη. Noto questi antichi artificii di stile, che non si possono riprodurre; e del resto a noi non piacerebbero.

(53) « *Iudex*, δικαστής, ex legibus iudicat de re in ius vocata, *arbiter* aequitate sive ex bono et aequo lites discernit ». Herbst a q. l.

(54) Il testo vulgato ha qui τῶν ἀνωφελεστάτων. Adotto la bella e necessaria correzione del Madwig: τῶν ἄνω ἐν νεφέλαις τ' ὄντων.

(55) Gli emendamenti proposti per congettura a queste parole (Iacobs, *Additt. ad Athen.* p. 134. πόσους ψύλλου πόδας ἐμοῦ ἀπέχεις; Bremi e Sauppe: πόσους ψύλλης π. ε. ἀπέχεις) son nati tutti dal supposto, che qui il Siracusano faccia a Socrate la stessa domanda, che il discepolo in Aristoph. *Nub.* 143 racconta essere stata fatta da Socrate a Cherofonte. Ma la domanda di Socrate non solo è molto più spiritosa di questa, ma è diversa. Socrate domanda, *quanti suoi proprii piedi salti la mosca*; vedi v. 828: e venne in proverbio: μετρεῖν τὰ ψύλλων ἴχνη: Luc. *Philop.* 12, *Prometh.* 6; invece il Siracusano domanda: *di quanti piedi la mosca è distante da lui.* Le

due domande paiono del pari vane e da gente che non sa come occupare il tempo; ma non sono in realtà tali nè l' una nè l' altra.

(56) Dell' uso dell' εἰκάζειν, *far paragone*, ho discorso nel proemio.

(57) Giacchè θίασος è ogni associazione o riunione che in onore di un Iddio e in ispecie di Bacco celebra sacrificii, processioni, banchetti. Avrei anche potuto dir *compagnia*; ma il significato più generale del vocabolo lo rendeva meno appropriato.

(58) καλοκἀγαθία; parola che non si traduce. Abbraccia tutto il complesso di qualità, che fanno un uomo socialmente perfetto. Vedi Rettig, p. 4, n. 5. (La virgola dopo il *che* va cancellata).

(59) μορφῇ τε ἐλευθερίᾳ. Su questo significato dell' ἐλευθέριος vedi n. 13. La μορφὴ ἐλευθέρια non ho saputo che cosa immaginare che potesse essere, se non la gentilezza del tratto. Dare a μορφὴ un senso più speculativo non mi sarebbe parso bene in Senofonte. (Anche la virgola dopo gentilezza va cancellata).

(60) γάνυται δέ τ' ἀκούων.

(61) πυκινὰ φρεσὶ μήδεα εἰδώς. Il nome di Ganimede, dice in celia qui Socrate, si compone delle due prime sillabe di γάνυται e di μήδεα. I due emistichii però non si trovano tali e quali in Omero. Nell' *Iliad.* XX, 405 si legge: γάνυται δέ τε τοῖς 'Ενοσιχθων, e XVII, 325: φίλα φρεσὶ μήδεα εἰδώς. Ancora XXIV, 282: πυκινὰ φρεσὶ μήδε' ἔχοντες. Omero, in realtà, XX, 235, dice che Ganimede fosse rapito per la sua bellezza. Altri autori che hanno diversamente parlato della favola e dell'etimologia del nome, vedi citati dal Pape a q. v.

(62) *Iliad.* XVIII, 98. Vedi la nota al Convito di Platone 179 E.

(63) Di Pausania, di Agatone e di questo luogo, s'è discorso nel proemio.

(64) Sarebbe stato meglio tradurre *Pudore*, ma avrei surrogato un Dio a una Dea. In Laconia esisteva un simulacro del *Pudore*. Paus. *Lacon.* XX, 10. Però in Attica, oltre questo, Paus. *Attic.* XVIII, 1, anche uno dell' *Impudore*, Clemens in *Protrept.* Cicerone, Legg. II, 11: *Nam illud vitiosum Athenis, quod Cydonio scelere expiato, Epimenide Crete suadente, fecerunt Con-*

*tumeliae fanum et Impudentiae. Virtutes enim, non vitia consecrare decet.* E di ciò qui Socrate punge gli Ateniesi di sbieco.

(65) Leggo πρόξενος col Mehler. *Prosseno* era in un certo rispetto quello che noi diremmo un *console*; una persona scelta tra i cittadini d' uno Stato dal governo d' un altro stato, perchè i cittadini suoi trovassero presso di essa difesa e appoggio.

(66) εὐπατρίδης, *patrizio.* Plut. *Thes.* c. 25. Agli Eupatridi, nelle cui mani era stato a principio tutto il potere sacerdotale, legislativo, esecutivo, restava il primo, dopo che la democrazia, prevalendo a mano a mano, ebbe lor tolto i due ultimi.

(67) « Callia apparteneva al collegio sacerdotale dei Kerikes, ed era δαδοῦχος, *portatore di face,* e come tale amministrava il culto. Xen. *Hell.* § 98, 1, e 101; Böck, *St. d. Ath.* I, 629 s. La dignità era ereditaria nella famiglia.

(68) Lo Scoliaste a Plat. *Alcib.* I, p. 148, scrive che Erechteo, altri lo facesse figliuolo di Vulcano, altri nipote di Pandione e figliuolo di Erichtonio, figliuolo di Vulcano. Lo Scoliaste ad *Iliad.* II, 547 fa tutt'uno Erechteo con Erichtonio. Non serve discutere di chi possa essere stato figliuolo uno che non è esistito. Era antica fama, a ogni modo, ch' egli avesse instituito il culto Eleusinio in onore di Bacco, di Cerere e Proserpina. Diod. Sic. *Bibl.* I, 29.

(69) Nome con cui Bacco era venerato nel culto Eleusinio.

(70) Il miracolo a cui qui Senofonte accenna, è raccontato da Erodoto, VIII, 65, e da Plutarco, *Themist.* 15. Il barbaro è Serse, e contro lui e le sue navi si ruppe una nube venuta su da Eleusi, che, dopo una gran luce e un tuono, tutto occupò il piano Triasio sino al mare.

(71) Il Siracusano prima di dar principio alla pantomima, ne spiega il soggetto. « Egli lo trae indubitatamente dalle rappresentazioni, che si riproducevano ogni anno nella Magna Grecia, delle sante nozze, ἱερὸς γάμος, di *Liber* e *Libera,* cosa nuova per Atene. Vedi Böttiger, *Ideen zur Arch. der Malerei,* p. 130 s., 144-146; anche presso Born. p. 228 s.; ancora O. Müller *Archäol. der Kunst* § 384, 3, e gli autori citati da lui » Rettig a q. l.

(72) Non solo come tratto distintivo di Dioniso, ma anche per spiegare il suo contegno nella scena che segue.

(73) Uno dei ritmi, secondo alcuni, inventati da Olimpo. Plut. *de Music.* 29. Annuncia la venuta di Bacco.

(74) Böttiger presso Born. p. 227 s. « *Primum enim nuptiali ornatu induta Ariadne ingreditur; at quali? Nempe flammeo illo sinuoso, quo sponsae tantum velabantur, nymphae inde appellatae. — Eiusmodi rica, quae caput decurrens amiculi instar superiorem corporis partem obtegit, velatam Ariadnem e regione Bacchi sedentem non modo in monumento antiquo ex marmore confecto conspici licet, sed itidem vestita reperitur etiam sponsa in pictura pulcherrima, quam appellare solent nuptias Aldobrandinas. Porro, ut dubitari non potest, quin puella, quae Ariadnae hic personam agit artem velaminis scite componendi optime callueril, ita facile perspicitur, quo pacto talis amiculi ope tenerrimum amoris desiderium prae se ferre potuerit.*



# Indice del Volume IX

| Errata | | | Corrige |
| --- | --- | --- | --- |
| Pag. xxx | v. 7 | Autolico | Autolico (28) |
| » » | » 8 | via (28) | via |
| » xxxij | | *di Senofonte* | *di Platone* |
| » xliv | v. 29 | Ol. 95, 1. | Ol. 95, 2. |
| » lxxv | » 19 | Alcestide | Alceste |
| » cj | » 26 | qual cos' altro | qualcos' altro |
| » cxvj | » 7 | per bene | perbene |
| » cxix | » 23 | insieme | insieme (373 bis) |
| » cxxiv | » 8 | biasimati | biasimati (392) |
| » » | » 14 | meno (392) | meno |
| » cxxxiij | » 7 | (413) | (413) » |
| » cxxxvij | » 31 | Plutarco | Plutarco (421 bis) |
| » cxl | » 3 | Diotima | Diotima (423 bis) |
| » 112 | » 4 | non ti lasciare, | che tu non ti lasci |
| » ivi | » 5 | tienti | ti tenga |
| » ivi | » 6 | non imparare | non impari |
| » 247 | » 8 | che, si | che si |
| » 248 | » 13 | gentilezza, di tratto | gentilezza di tratto |

E questi errori, di certo, non son tutti; ma quelli che mi son corsi all' occhio, sfogliando il volume.

# DIALOGHI

DI

# PLATONE

*tradotti*

DA

## RUGGERO BONGHI

---

Volume IX.

---

## IL CONVITO DI PLATONE



TORINO *ROMA* FIRENZE
FRATELLI BOCCA, LIBRAI-EDITORI
1888